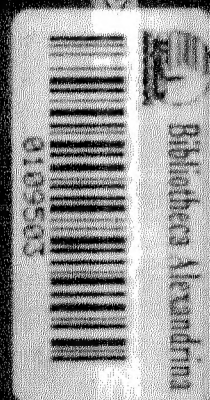


# كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البردوي

تأليف  
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري  
المترقى سنة ٧٢٠ هـ

إيزدان، الثالث والاربع









كشفت عن الإسلام  
عن أصول فخر الإسلام البرزوي

□ حقوق الطبع محفوظة للناشر □

○ الطبعة الثانية ○

١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

**الناشر**

**الفاروق الحديثة للطباعة والنشر**

---

خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا - القاهرة هاتف : ٦٤٧٥٢٦ - ٢٠٥٥٦٨٨

# كشف الأثر عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف  
الإمام علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري  
المتوفى سنة ٧٣٠ هـ



General Organization Of the Alexan-  
dria Library (GOAL)

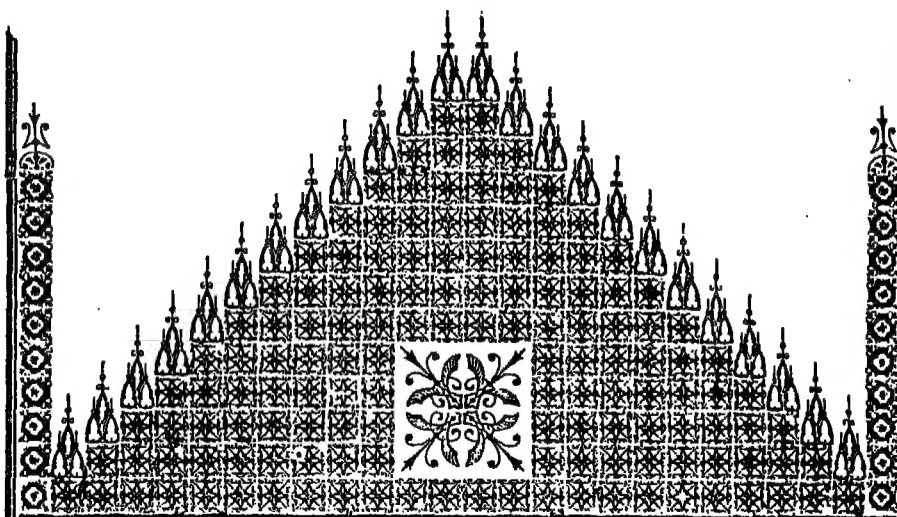
*Bibliotheca Alexandrina*

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية	
297, 14	رقم التسجيل
٤٢٢٨٧	رقم التسجيل

المجلد الثاني

إفراوق الحديث للطباعة والنشر

خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا  
القاهرة ٢٠٥٥٦٨٨ - ٦٤٧٥٢٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مراسلا لعدم تفيده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه \* وهو في اصطلاح المحققين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم \* فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم \* هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم \* قال ابو عمرو وعثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح شكل المأخذ من حيث اللغة وبحيث فوجده له قولهم امر عضيل اي مستعلق شديد والالفاظ في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى \* والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكى عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول \* وحكى عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد \* واما ارسال القرن الثاني والثالث فمحنة عندنا وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين \* وعند اهل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يقوى به فيثبت يقبل وذلك بان يتأيد بأية اوسنة مشهورة او موافقة او غيرها قياس او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه علة من جهالة

باب بيان قسم  
الانقطاع  
وهو نومان \* ظاهر  
وباطن \* اما الظاهر  
فالمرسل من الاخبار  
وذلك اربعة انواع  
ما رسله الصحابي  
والثاني ما رسله  
القرن الثاني والثالث  
ما رسله العدل في كل  
عصر والرابع ما  
ارسل من وجه  
واتصل من وجه آخر  
اما القسم الاول  
فمقبول بالاجماع  
وتفسير ذلك ان من  
الصحابة من كان من  
الفتيان فلت صحبته  
فكان يروى عن غيره  
من الصحابة فاذا  
اطلق الرواية فقال  
قال رسول الله عليه  
السلام كذا ذلك منه  
مقبولا وان احتمل  
الارسال لان من ثبتت  
صحبه لم يحمل حديثه  
الا على سماعه بنفسه  
الا ان يصرح بالرواية  
عن غيره واما ارسال  
القرن الثاني والثالث  
فمحنة عندنا وهو  
فوق المسند كذا

ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر (او غيرها)

ولهذا قبلت مراسل سعيد بن المسيب لاني ﴿ ٣ ﴾ وجدتها مسانيد وحكي اصحاب مالك بن انس عنه انه كان

يقبل المراسيل ويعمل  
بها مثل قولنا احتج  
المخالف بان الجهل  
بالراوى جهل  
بصفاته التي بها يصح  
روايته لكننا نقول  
لابأس بالارسل  
استدلالا بعمل  
الصحة والمعنى  
المعقول اما عمل  
الصحة فان ابا هريرة  
لما روى ان النبي صلى  
الله عليه وسلم قال من  
اصبح جنبا فلا صوم  
له فردت ما يشترى  
الله عنها قال سمعته من  
الفضل بن عباس فدل  
ذلك على انه كان معروفا  
عندهم ولما روى ابن  
عباس ان النبي عليه  
السلام قال لا ربوا الا  
في النسبة فعورض  
في ذلك برؤى النقد  
قال سمعته من اسامة  
بن زيد وقال البراء بن  
عازب رضى الله عنه  
ما كل ما نحدث سمعناه  
من رسول الله عليه  
السلام وانما حدثنا  
عنه لكننا لا نكذب  
واما المعنى فهو ان

او غيرها واشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرطان يكون شيوخرهما مختلفة او ثبت اتصاله  
بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى \* قال ولهذا اى واشتوت  
الاتصال بوجه آخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعتهما فوجدتها مسانيدوا كثر  
مارواه مراسلا انما سمعته عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه \* والمذكور في كتبهم قال وا قبل  
مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب  
قبول مراسيله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة ثبتت به كشوتهما بالمتصل \* وفي المغرب  
المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمتكبر \* وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها  
للاشباع كافي الدراهم والصباريف تمسك من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار  
اوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به  
انما يحصل بالاشارة عند حضرة وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكر ما صلاصلا يحصل  
العلم به ولا بوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون  
حجة \* يوضحه انه لو ذكر المروى عنه ولم يعدله وبقي به ولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم  
لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدلته \* ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعدل له  
وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند  
انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدلته عند  
المروى له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنها قبلناها تقليدا لاعلمنا \* وكيف يجعل  
رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقد روى حديثا قديما عن ابي محمد في الرواية امره \*  
قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره  
في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما ريت احدا ا كذب من جابر وروى الشافعي  
عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد ريار افضيا ورضى بالكذب ايضا \* وروى مالك بن انس  
رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصرى وهو ممن تكلموا فيه \* وروى ابو يوسف ومحمد  
عن الحسن بن عماره وعبد الله بن المحرر وغيرهما من الجرحين \* وارسل الزهرى فقيل له  
من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله  
تعديلا للمروى عنه \* بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان يتأمل فيه  
فان سكنت نفسه الى قوله قبله والاي تفحص عنه \* وبان الناس تكلفوا لحفظ اسانيد في باب  
الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع  
الناس على ما لا يفيد \* وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المقول \* اما الاجماع فن وجهين  
احدهما اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس  
رضى الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالي  
\* وذكر شمس الاثمة الابطضة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في النسبة حيث قال  
حدثني به اسامة بن زيد \* وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبي حتى رمى جرة العقبة

كلامنا في ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى

فلما روجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس \* وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة \* وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كذا ذكر في الكتاب \* وحديث البراء مذكور فيه ايضا \* ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم \* ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب \* ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلات ولما ارسل هو لا وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك وجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين \* مثل سطاء بن ابى رباح من اهل مكة \* وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة \* ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة \* وابى العالية والحسن من اهل البصرة \* ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق \* وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسلوا \* وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر \* وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة \* وقال الاعمش قلت لبراهيم اذ رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو النبي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد ثم تقول ارسل هو لا الكبار اما ان كان باعتبار سماعهم من ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية من يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلات ولا مسندات ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا ووضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالسند \* وما قيل انهم ارسلوا ليطالب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكره والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطالب ذلك في المسامعات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم \* والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا قصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم اعماروا واذك ليطالب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا وذكر الشيخ في شرح التقويم انا اجعلنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجاعا لهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجاع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة \* والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملاوا الكتاب

والمعتاد من الامران  
العدل اذا وضع له  
الطريق واستبان له  
الاسناد طوى الامر  
وعزم عليه فقال قال  
رسول الله عليه السلام  
واذا لم يتضح له الامر  
نسبه الى من سمعه تحمله  
ما يحمل عنه فعمد  
اصحاب ظاهر الحديث  
فردوا اقوى الامرين  
وفيه تعطيل كثير  
من السنين

من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا واو كان المرسل مردودا لا متنعوا من روايته ولم يقرروا عليه فكان ذلك اجاعا لهم على قبوله \* واما المعنى فاذا ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* والاسناد في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن \* عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم بثبوته عن النبي عليه السلام فعدي بفتح الميم اي قصدي يقال عمدت لشيء اعمدت اذا قصدت له اي عمدت وهو نقض الخطاء \* اقوى الامرين وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءا وهذا شنيع عليهم فانهم سمو انفسهم اصحاب الحديث واتصوا بالحياة الاحاديث والعمل بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كثرة في نفسه فكان هذا تعطيل السنن وتضييعها لها لا حفظا لها واحاطة بها \* ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب \* والخاص ان الذين جعلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن امان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه \* وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان \* وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواية المسند وعدالته دون رواية المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى بمن لا يعرف عدالته ولا نفسه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بحجة خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا \* فان قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فيحتمل ان يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة \* واحتج من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا اخرناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالرأي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي للتعديل لان الراوي ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا تابع من ابهمه وهو المروي عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه \* وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن الجرح وحين فكذلك الا انهم نهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تليس الامر على الراوي له وتحميل له على العمل بما ليس بحجة

الا اخرناه مع هذا  
عن المشهور لان  
هذا ضرب مزينة  
للمراسيل بالاجتهاد  
فلم يجوز الشيخ بمثله  
بخلاف المتواتر  
والمشهور فاما قوله  
ان الجاهل تنافى في  
شروط الحجة فقلط  
لان الذي ارسل اذا  
كان ثقة تقبل اسناده  
لم يتهم بالغفلة عن حال  
من سكت عن ذكره  
وانما علينا تقليد من  
عرفنا عدالته لا  
معرفة ما ابهمه

كأينا \* وما ذكرنا من الاحتمالات الاخرى ليس بمنع بدليل ان العنونة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الوسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوى غير عدل عند الراوى له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا \* وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسلة بقوله فليس يصحح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابله وان لم يكن حجة فافترانه الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا انه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا في المعتمد واعتراض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كالنضمام شاهد الى شاهد وانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم قوله (الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خبر او لم يعرفه) يحتمل وجهين \* احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص من حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعده الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذلك هذا \* وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا ابهم المروى عنه واثني عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لا اتهمه بصحة الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعدل له ايضا \* ولكن هذا لا يصح الزامه عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ رد المحتلف الى المختلف وسيأتي بيانه \* او يكون الزامه على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لا اتهمه ثم لم يقبل المرسلة الذي هو في معناه \* ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاساد عن شق به ابراهيم بن اسماعيل وعن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالسمية \* وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقبله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف \* فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقوله ان اذا سمى المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعدل له كالموافق هو عدل صريحا ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسلة قد حكى على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعدلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى المخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعريف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خبر او لم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا

\* وقولهم لوجاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة \* قلنا  
فأئذنه من وجهين \* أحدهما انه اذا اسند امكن للسامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنه  
بعداتهم آكد من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى خصه وخبرته اقوى من طمأنينته  
الى خبرة غيره وهذا يقتضى ترجيح المسند على المرسل \* والثاني انه قد يشبهه عليه حال  
من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتركه فيذكره ليتفحص عنه غيره \* قال شمس الأئمة  
رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك  
لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان  
المرسل لا يكون حجة قوله ( واما ارسال من دون هؤلاء ) اى دون القرون الثلاثة فقد  
اختلف فيه \* قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة  
التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهى العدالة والضبط تشمل سائر القرون \* وقال  
عيسى بن ابان لا يقبل الامراسيل من كان من أئمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان  
لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم \* وقال  
ابوبكر الرازى لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل  
ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفسد الكذب  
فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب بالابواب من كان  
معلوم العدالة بعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكره في المعتمد اذا قال  
الانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جلة الاحاديث وان  
لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فلا يعرف اصحاب  
الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرنا لم يضبط  
فيه السنن قبل مرسله قوله ( الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده ) بالاضافة  
والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى  
الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فيثبت يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات  
عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه  
وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة \* وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض  
على اهل العلم وهو اختيار الشيخ \* واختار شمس الأئمة قول ابى بكر الرازى رحمهم الله  
قوله ( واما الفصل الاخير ) وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر \* وهو على  
وجهين اما ان اسنده هذا المرسل او غيره \* ففي الوجه الاول بعض من يقبل المراسيل  
لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوى لان ارساله يدل على انه انما لم يذ كر الراوى لضعف  
فيه فسره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد  
هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث \* وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند  
وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسى من يروى عنه وقد علم

واما ارسال من دون  
هؤلاء فقد اختلف فيه  
فقال بعض مشايخنا  
يقبل ارسال كل عدل  
وقال بعضهم لا يقبل  
اما وجه القول الاول  
فان ذكرنا واما الثاني  
فان الزمان زمان  
فسق فلا بد من البيان  
الا ان يروى الثقات  
مرسله كما رووا مسنده  
مثل ارسال محمد بن  
الحسن وامثاله واما  
الفصل الاخير فقد  
رد بعض اهل  
الحديث الاتصال  
بالانقطاع وعامتهم  
على ان الانقطاع يجعل  
عفا بالاتصال  
من وجه اخر واما  
الانقطاع الباطل  
فوقان

انقطاع بالمعارضة وانقطاع لنقصان وقصور في النافل اما الاول فانما ٨ يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئا

انه سمعه مسندا متصلا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا او كان ذا كرا للاسناد فاسنده  
ثم نسي من يروي عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله في اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم  
اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول جدتي فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهوم  
مثل ان يقول من فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضا اليه اشير في المعتمد \*  
واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم  
الحديث \* ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسل او بهضم متصل مثل حديث \* لا تكاح  
الابوي \* رواه اسرائيل بن يونس في اخرى عن جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن  
ابيه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا هكذا متصلا \* ورواه  
سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل  
قد اختلف فيه فحكي الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه  
للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحتفاظ \* فاذا كان من ارساله احفظ من وصله فالحكم لمن  
ارسله لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهلية \* ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارسله  
الحافظ فارسله يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته \* ومنهم من قال الحكم من اسنده  
اذا كان ضابطا عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا او جماعة قال  
وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في الفقه واصوله ويلتحق به اذا كان الذي وصله هو  
الذي ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم  
على الصحابي او رفعه واحدا في وقت ووقفه هو ايضا في وقت اخر فالحكم على الاصح لما  
زاده الثقة من الوصل والرفع \* فوجه عدم القبول ان الراوي لما سكنت عن تسميته المروي  
عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل  
يغلب الجرح لما عرف \* ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في ارسال  
من ارسله ما يقتضي ان لا يقبل اسناده من يسنده لانه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مرسل  
او نسي المروي عنه كما ذكرنا من اسنده سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناده الاخر \* ولان  
المسند ثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيا فالثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي عليه قوله  
(انقطاع بالمعارضة) وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه  
ما هو فوقه سقط حكمه لان المقلوب في مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضرورة لنقصان  
وقصور في النافل بفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط  
والعقل \* شيئا من ذلك اي بما يعرض عليه وهو الاصول \* وذلك اي الانقطاع المعنوي  
الحاصل بخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا كالانقطاع الظاهر \* السنة المعروفة اي  
المشهورة او المتواترة \* مخالفا للجماعة اي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفا لقولهم لصار  
مثل الخبر المشهور موافقهم على ما بينا قوله (ويستوى في ذلك الخاص والعام) اعلم  
ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى العقل \* فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

من ذلك كان مردودا  
منقطعا وذلك اربعة  
اوجه ايضا مخالفا  
كتاب الله والثاني ما  
خالف السنة المعروفة  
والثالث ما شذ من  
الحديث فيما اشتهر من  
الحوادث وعم به  
البلوى فورد مخالفا  
للجماعة والرابع ان  
يعرض عنه الاثمة من  
اصحاب النبي عليه  
السلام اما الاول  
فلان الكتاب ثابت  
بقين فلا يترك بما فيه  
شبهة ويستوى في  
ذلك الخاص والعام  
والنص والظاهر  
حتى ان العام من  
الكتاب لا يخص بخبر  
الواحد عندنا خلافا  
لشافعي رحمه الله ولا  
يزاد على الكتاب  
بخبر الواحد عندنا  
ولا يترك الظاهر من  
الكتاب ولا يسخ  
بخبر الواحد وان كان  
نصا لان المتن اصل  
والمعنى فرع له والمتن  
من الكتاب فوق المتن  
من السنة لثبوته ثبوتا  
بلا شبهة فيه فوجب  
الترجيح به قبل المضير  
الى المعنى

(على)

التأويل الصحيح \* وان لم يمكن تأويله الابتساف لم يقبل لانه لو جاز التأويل مع التسف  
لبطل التناقض من الكلام كله \* ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام  
لم يقله الاحكامية عن الغير او مع زيادة او نقصان \* وان كان مخالفا لنص الكتاب او السنة  
المتواترة او الاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين  
القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي \* فان خالف خبر الواحد عموم  
الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله  
على الجواز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به \* واليه اشار الشيخ بقوله  
ويستوى في ذلك اي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر  
حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى \* ومن دخله كان آمنا \* لا يخص بقوله عليه السلام  
\* الحرم لا يعيد ماصيا ولا فارا بدم \* ولا يترك ظاهر قوله تعالى \* وليطوفوا بالبيت العتيق \*  
بقوله عليه السلام \* الطواف بالبيت صلو \* وشرطه شرط الصلوة \* ولا ظاهر قوله تعالى  
\* فاعسلوا وجوهكم \* الآية بحديث التسمية على ما مر به \* وعندنا شافعي وعامة الاصوليين  
يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب  
اليقين عندهم وانما تفيد غلبة الظن بخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها عندهم  
\* وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين لما فادت  
عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها  
به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند  
فيحتمل ان يجوز تخصيصها بكاذب اليه الفريق الاول \* والاوجه انه لا يجوز عندهم  
ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة  
فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم و ارادة الجواز من الظاهر ولكن  
لا شبهة في ثبوت تنهما اي نظهما و عبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه  
جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في  
اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتناصل والمعنى فرجه فلا بد من ان يؤثر الشبهة  
المتكئة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه  
بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر \* واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح  
خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى  
بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز \* فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى \* يوصيكم الله في  
اولادكم \* بقوله عليه السلام \* لا ميراث لقائل \* وقوله تعالى \* ولكم نصف ما ترك زواجكم ولهن  
الرابع مما تركتم \* بقوله عليه السلام \* لا توارث اهل ملين شتى \* وقوله تعالى \* واحل لكم  
ما وراء ذلكم \* بقوله عليه السلام \* لا تنكح المرأة على عمتها \* في شواهد لها كثيرة فثبت ان  
تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز \* قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بثلاث على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به  
وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه \* والدليل على عدم الجواز ان عمرو عابشة واسماء رضي الله  
عنهم رووا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى \* اسكنوهن من حيث سكنتم من  
وجدهن \* حتى قال رضي الله عنه لا بدع كتاب ربنا سنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام  
كذبت حفظت ام نسيت \* قوله ( وقد قال النبي عليه السلام تكثر لكم الاحاديث ) الحديث  
\* اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن  
ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحي عن  
ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي من يحيى بن معين انه قال هذا حديث  
وضعه الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتركبة الرواية على انه مخالف للكتاب  
ايضا وهو قوله تعالى \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* فيكون الاحتجاج به  
ساقطا على ما يقتضيه ظاهره \* والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد  
هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكيف ياراده دليلا  
على صحته لم ينفذ الى طعن غيره بعده \* ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب  
انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما  
يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذروا روى لكم عن حديث  
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما عطاكم الرسول من القيمة  
فاقبلوه وما نهاكم عنه اي عن اخذها فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو القبول \*  
وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال \* ما حدثتم عنى  
مما ترون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر \* وانما يعرف ذلك  
بالعرض على الكتاب \* ولذلك اى ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يقبل خبر  
الواحد في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل انقطعى لا  
يجوز رفعه بالدليل الظنى لا بشرط المماثلة في النسخ \* واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا  
وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتى بانه ان شاء الله عز وجل \* ويقبل فيما  
ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدي الى النسخ فاذا ادى اليه  
يترك \* مثال الاول حديث حل تركوا التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل  
به ولا يقبل اصلا \* ومثال الثاني خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في  
الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدي الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على  
وجه يتحقق القضاء بقوته في العبادة ولم يفت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ  
الكتاب \* ومن اراد اخبار الاحاد فقد ابل الحجة لما مر ان خبر الواحد من جملة الشرع  
\* فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها  
وفي الخبر عارض \* او استحباب الحال الذي ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبي عليه  
السلام تكثر لكم  
الاحاديث من بعدى  
فاذروا روى لكم عنى  
حديث طاهر ضوه  
على كتاب الله تعالى  
فما وافق كتاب الله  
تعالى فاقبلوه وما خالفه  
فردوه فلذلك نقول  
انه لا يقبل خبر  
الواحد في نسخ  
الكتاب ويقبل فيما  
ليس من كتاب الله  
على وجه لا ينسخه  
ومن رد اخبار  
الاحاد فقد ابطال  
الحجة فوقع في العمل  
بالشبهة وهو القياس  
او استحباب الحال  
الذي ليس بحجة اصلا  
ومن عمل بالاحاد على  
مخالفة الكتاب  
ونسخه فقد ابطال  
اليقين والاول قطع  
باب الجهل والاحاد  
والثاني قطع باب  
البدعة وانما سواء  
السبيل فيما قاله اصحابنا  
في تنزيل كل منزلة

ومثال هذا مس الذكر  
انه يخالف الكتاب  
لان الله تعالى مدح  
المتطهرين بالاستنجاء  
بقوله تعالى فيدرجال  
يحبون ان يتطهروا  
والمستنجي بمس ذكره  
وهو بمنزلة البول  
عند من جعله حدثا  
ومثل حديث فاطمة  
بنت عيسى الذي روي  
في النفقة انه يخالف  
الكتاب وهو قوله  
تعالى اسكنوهن من  
حيث سكنتم من وجد  
كم الآية ومعناه وافقوا  
عليهن من وجدكم وقد  
قلنا ان الظاهر من  
الكتاب احق من نص  
الاحاد وكذلك مما  
خالف الكتاب من  
السنن ايضا حديث  
القضاء بالشاهد واليمين  
لان الله تعالى قال  
واستشهدوا شهيدين  
من رجالكم ثم فسر  
ذلك بنوعين برجلين  
بقوله من رجالكم  
وبقوله فرجل وامرا  
ثان ومثل هذا مما يذكروا  
لقصر الحكم عليه

عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب في الحوادث  
فالشخ اشار الى فساد المذهبين جميعا فقد ابطال اليقين يعني بما فيه شبهة والاول فتح باب  
الجهل والاحاد لان ترك الحججة والاخذ بالشبهة او بما ليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأه  
الجهل \* والثاني وهو العمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسجه فتح باب البدعة لان  
السلف لم يعملوا بالاحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لاندع  
كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس  
الذكر فانه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيدرجال  
يحبون ان يتطهروا فانه نزل فيه على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية  
مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال \* يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثنى  
عليكم فالذي تصنعون عند الوضوء وعندنا نط \* فقالوا يا رسول الله نطيع \* الغائط الاحجار  
الثلاثة ثم تبع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام فيدرجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء  
لا يتصور الا مع الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان  
يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث اخر كما  
توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر \* ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهرا عن الحدث ليكون  
المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة  
استحقاق المارح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذا لكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول  
بالمس كالموسم او عرف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب \* واجيب عنه بانه  
تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا  
لا يكون تطهرا من كل وجه \* ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اي  
وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي رحمه الله  
في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه عين المدعي وهو ما روي عن ابن عباس  
رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات بشاهد  
وعين الطالب وهو مذهب علي وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلاؤنا لم يعملوا بهذا الحديث  
لخالفته الكتاب من وجوه \* احدها ان الله تعالى قال \* واستشهدوا \* امر بالاستشهاد الاحياء  
الحق وهو يحمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجالا ثم فسر بنوعين برجلين  
وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب  
بالامر على النوعين لان الحمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما ينشأ عنه اللفظ كقول الرجل كل  
طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما يريد من الماء قول بقوله كل \* وكذا  
لو قال تفقه من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر الامر بالتفقه عليه ما حتى لا يكون التفقه  
على غيرهما من وجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيد على صفقتك او خالدا لم يكن  
استشهاد غيرهما من الأمور استشهاد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

يصير المذكور بياناً لكل من جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به \* وثانيها انه تعالى قال \* ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا \* نص على ادنى ما ينبغي به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شيء ينبغي به الرتبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى بمعنى في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الرتبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مباينة في البيان مع ان حضورهن يجالس الحكم ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره \* وقرن في بيوتكن \* فلو كان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال الى ذكر من لا يشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين او كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد كان موجودا وانضمام عن المدعى اليه يمكن المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلاً من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة \* وكان ذلك اى لا انتقال من المهود وهو استشهاد الرجال الى غير المهود وهو استشهاد النساء بياناً على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شيء اخر يصلح حجة للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ما ذكر في الكتاب \* ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لا سلم القصر لانه طرقاً اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله \* وان سلمنا القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندى وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة للكتاب وان يقول على الوجه الثاني لادلالة هذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمع ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا وكبيرا الى اجله \* والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها \* وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من انتفاء الرب كذا في الكشف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى \* اقسط عند الله واقوم للشهادة \* لا يتفادله واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفاً للكتاب من هذا الوجه ايضا ثم اكد الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين \* احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى  
ان لا ترتابوا ولا مزيد  
على الادنى ولانه  
انتقل الى غير المهود  
وهو شهادة النساء  
ولو كان الشاهد واليمين  
حجة لكان مقدما على  
غير المهود وصار  
ذلك بياناً على الاستقصاء  
وقال في اية اخرى او  
آخران من غيركم فنقل  
الى شهادة الكافر حين  
كانت حجة على  
المسلمين وذلك غير  
معهود في موت  
المسلمين ووصاياهم  
فيهمدان يترك المهود  
ويأمر بغيره ولانه ذكر  
في ذلك يمين الشاهد  
بقوله فيقسم بالله  
ويمين الخصم في الجملة  
ومشروع فاما يمين الش  
هد فلا نصار النقل الى  
يمين الشاهد في غاية  
البيان بان يمين المدعى  
ليست بحجة وامثال  
هذا كثير ومثله خبر  
المصرات

مسلمين على وصية المسلم الى استشهاده كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره \* يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم \* اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين واولا ترتيب كذا فسر ابن عباس وسعيد بن جبير وجاعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لالى شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذى هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وايسر وجودها منها فعلم انه ليس بحجة \* والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارباب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه \* فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكفى القسامة على مذهب البعض فاما يمين الشاهد فلا صل له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة \* وامثال هذا اى نظائر ما ورد بخلاف الكتاب من السنن الغريبة كثيرة مثل خبره ترك التسمية وخبر وجوب المنجى الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر به انه قوله (وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا) اى ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اى الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور ودون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذى هو اقوى بخبر الواحد الذى هو اضعف \* وذلك اى مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد بخلاف الحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه \* وفي رواية على من انكر \* وبيان المخالفة من وجهين \* احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فن جعل يمين المدعى حجة قد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق \* والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والجهة قسمين قسما بينة وقسما عينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البيعة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشكر وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا \* كيف وقد امكن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف  
السنة المشهورة ايضا  
لما قلنا انه فوقه فلا  
ينسخ به وذلك مثل  
حديث الشاهد  
واليمين لانه خالف  
المشهور وهو قوله  
البيعة على المدعى  
واليمين على من انكر  
يعنى المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للخضرى حين اشتهع من استحلاف الكندى في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضى الحصر ولو كانت يمين المدعى مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف قوله (ومثل حديث سعد) الى اخره \* بيع الرطب بالتمر كيلا بكيلا يجوز عند ابى حنيفة ولا يجوز عند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله لحديث سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال \* اتقص اذا جف \* قالوا نعم قال \* فلا اذا \* قال النبي عليه السلام افسد البيع واشار بقوله اتقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزاء التمرة كما لا يجوز المقلى بغير المقلى لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلى \* واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام \* التمر بالتمر مثل بمثل \* فانه يستدعى الجواز وذلك لان التمر يطلق على الرطب لانه اسم جنس للتمر الخارجة من النخل من حين ينعد الى ان يدرك وما يتردد عليهما من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الاذى لا يتبدل باختلاف احواله \* والدليل عليه ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى فقبل وما يزهى فقال ان يحمر او يصفر فسماء تمر او هو بسر وقال شاعرهم \* شعر \* وما العيش الا نوم وتشرق وتمر على رأس النخيل وماء \* والمراد الرطب \* وكذا لو اوصى برطب على رأس النخيل فليس قبل ان يموت الموصى لا يبطل الوصية ولو تبدل الجنس باليبس ابطلت كما لو اوصى بعنب فصار زينا قبل الموت \* وكذا لو اسلم في تمر فاقضى رطبا او على العكس ضحك ولو اختلفا لكان هذا استيدا الا هو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في بابي الحال فلا فكان اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص \* واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام \* جيدها ورد بها سواء \* واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت يتنى على صنع العباد فذلك مفسد للمقدور في المقلية بغير المقلية والخطئة بالديق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يتنى على ما هو ثابت باصل الحلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردى \* واما الجواب عن الحديث فن وجهين \* احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضى اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يبوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يبوسة

ومثل حديث سعد بن  
وقاص رضى الله عنه  
في بيع التمر بالرطب  
مخالف لقوله عليه  
السلام التمر بالتمر

احدهما ورطوبة الاخر جاز العقد فالقييد باشتراط الممثلة في اعدل الاحوال وهو حال  
يوستهما كما هو مقتضى حديث سعد متضمن انسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو  
معنى قوله بزيادة ممثلة هي ناسخة المشهور \* والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة  
ممثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف \* والباقي باعتبار جودة  
متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر  
لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر \* وذلك لان التمر فضل جودة على الرطب  
من حيث الادخار من غير انتفاص ولكن لاتفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان التمر ان كان  
فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما  
الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا لاعتبار شرعا انما  
المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار الممثلة الراجعة الى الجودة ناسخة لما ثبت  
بالحديث المشهور \* وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احتراز عن فوات الممثلة باعتبار القلي  
فان بالقلي ينتفخ الحببات اذا كانت رطبة وتصلح اذا قلت يابسة فلا تساوى المقلية في الدخول  
في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والصور وهذا التفاوت يرجع الى القدر فيجوز ان يؤثر  
في منع الجواز وذكر في مختصر التويم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة \* احدها  
وجوب الممثلة شرط للجواز فيجوز البيع حال وجود الممثلة به هذا النص \* والثاني انه يدل على تحريم  
فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات \* والثالث الفضل الذي يعدم به الممثلة وخبر الواحد  
يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود الممثلة في المعيار ووجب حرمة  
فضل لا يعدم به الممثلة لان الممثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم  
الممثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه  
الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه  
عن هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لخالفته الخبر فقال الرطب لا يخاو من ان يكون تمرا او لم يكن  
فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام \* التمر بالتمر مثل بمثل \* وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه  
السلام \* اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم \* فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على  
زيد ابي عياش وهو من لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك  
كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش من لا يقبل حديثه كذا في المبسوط  
ولكن رد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا يكيل  
لقوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثل بمثل \* وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله  
عليه السلام \* اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم \* والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام  
في الاسرار وشمس الائمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع  
الخصم ولكن الحجة لاتتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية \* معناه يجوز ان يكون الرطب  
قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لقوات وصف اليوسعة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

زيادة ممثلة هي ناسخة  
للمشهور باعتبار جودة  
ليست من المقدار

عند صيرورته تمرا كالخطة المقلية ليست عين الخنطة على الاطلاق لقوات وصف الانبات  
عنها بالقلى وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الخنطة فيها وكذا الخنطة مع الدقيق واذا  
كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا او لا قوله (الان) اى لكن ابا يوسف ومحمدا علا به  
اى بحديث سعد جواب عما يقال انهما وافقا باحنية رحيم الله في ان خبر الواحد يرد بمخالفته  
المشهور ثم انهما علا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انهما انما علا به لانهما لم يسما  
مخالفته للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والرطب ايس بتمراة اى عرفا بدليل ان  
من حلف لا يأكل تمرا فاكل رطبا وحلف لا يأكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث  
واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولا لما تضمنه حديث سعد فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل  
به \* واجيب عنه بأنه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد تختلف باختلاف  
الداعى مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع مرة والى لافدام  
اخرى فيتقيد اليمين بالوصف كما لو قال لا امرأته ان خرجت من هذه الدار فعمدى حرقه بتقيد بحال  
قيام النكاح لانه يدعوه الى المنع من الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف  
الداعى اختلفت اليمين كذا هي التمر اى انه لو حلف لا يأكل هذا الرطب وهو تمر انعقدت  
يمينه ولو كان غيره لما انعقدت كما لو بين انه غيب اليه اشير في مختلفات المصنف رحمه الله \* قال  
شمس الأئمة رحمه الله ببيان القيمين في هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة  
للدين بليدة فان اصل الاهواء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الأحاد على الكتاب  
والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في انصافها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع  
انها لا توجب علم اليقين ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا  
الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما  
لا لم يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استحباب الحال  
وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتح الباب للاحاد وجعل  
ما هو غير متيقن به اسلا ثم يخرج ما فيه التيقن عليه يكون فتح الباب للاهواء والبدع وكل  
واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ما ذهب اليه علما وثارا رحمهم الله من ازال كل حجة  
منزلة فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة  
وهو المروى بطريق الاحاد كما كان منه موافقا لكتاب او المشهور قبلوه واجبوا العمل به  
وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة واجب من العمل بالغريب بخلافه  
وما لم يحدوا في شئ من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة  
اليه قوله (واما القمم الثالثة) فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به  
البلوى اى فيما يس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابى الحسن الكرخي  
من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم \* وعند طائفة الاصوليين يقبل اذا صح  
سنده وهو مذهب الشافعى وجميع اصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضى الله عنهم

الان ابا يوسف ومحمد  
رحمهما الله علا به  
على ان اسم التمر  
لا يتناول الرطب  
في العادة كما في اليمين  
واما القمم الثالثة  
فلان الحادثة اذا  
اشتهرت وخصى  
الحديث كان ذلك  
دلالة على السهولان  
الحادثة اذا اشتهرت  
استحال ان ينحى عنهم  
ما يثبت به حكم  
الحادثة الا ترى انه  
كيف اشتهر في الخلف  
فاذا شذ الحديث مع  
اشتهار الحادثة كان  
ذلك زيادة وانقطاعا

فانهم علوا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخبأ  
اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا ومثل  
رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالثقاء الختانيين \* وبان خبر  
العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدوق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس  
يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولى \* واحتج من لم يقبله بان العادة  
تقتضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكروا كان ما يقتضي به  
الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقى الى عدد يحصل به  
التواتر او الشهرة مبالغة في اشاعته لئلا يفضى الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور  
به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والسكاح والطلاق وغيرها ولم يشتهر علمنا  
انه سهو او منسوخ \* الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين  
لاشتهر ايضا ولما تردد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته \* ولهذا لم تقبل شهادة  
الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسما علة \* ولم يقبل قول  
الصبي فيما يدعى من اتفاق مال عظيم على التيمم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر  
يكذبه في ذلك ولهذا لو ائقرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة بعد ان  
لا يستفيض مثله فكذا هذا \* يوضحه ان لم يقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة  
على رضي الله عنه لان امر الامامة بما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا  
لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل دلالة غير ثابت \* ولكن المخلفين يقولون لا يلزم من  
عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم القصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة  
وتبتيها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وعامة تفاصيل  
الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة \* والسرفية ان الله تعالى ام يكلف الرسول  
صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى  
خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان  
يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكييل بالمكييل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء  
السنة فيحوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق ان يزدوا فيه الى  
خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه \* واجيب عنه بان  
الاصل فيما يعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا ما ترك  
كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت عامتهم في حرب  
او وباء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من  
مائة الف ولم يثق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر القريبي لكن العوارض لا تعتبر  
في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يحوز ان يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لاننا نمدح  
الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيته اظهرا \* وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث  
الجهر بالتسمية ومثل  
حديث مس الذكر  
وما شبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اخنصت به اولصبرورته مشهورا عند بلوغه ايامهم \* وقولهم انه يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له \* وذلك اي شذوذا الحديث مع اشتهار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابة عن انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهار الحادثة ومع انه معارض باحدث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصصه بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه الحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* ولا يقال قد روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وما يشبهه وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار \* لانا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على ما بينها ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا يفتي الشذوذ بها وما يشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من جل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اي من النوع الاول من الانقطاع الباطن \* وقد تردد بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فخلافا للكتابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والكتابي محجوج به كغيره فان قوله تعالى \* وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم \* وقوله عز وجل \* وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض \* ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عنايتهم بغيرهم بها فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو من رواء بعدهم او منسوخ \* ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم لم يحتاجوا به فلهذا لم يحتاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانه قد تفرقوا في البلاد بعد وفات الرسول عليه السلام فيحوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروي لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله لحديث اذا ثبت عدالة روايته \* وذلك اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير  
فلان الصحابة  
رضي الله عنهم هم  
الاصول في نقل  
الشريعة فامراضهم  
يدل على انقطاعه  
وانتساخه وذلك  
ان يختلفوا في حادثة  
بارائهم ولم يحاج  
بعضهم في ذلك  
بحديث كان ذلك زيادة  
لان استعمال الرأي  
والا هراض من  
النص غير سابق  
وذلك مثل حديث  
الطلاق بالرجال  
والعدة بالنساء لان  
الصحابة اختلفوا  
ولم يرجعوا اليه  
وكذلك اختلفوا  
في زكاة الصبي ولم  
يرجعوا الى قوله  
ابتغوا في اموال  
اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو وعثمان وزيد وعائشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كاهو قول الشافعى \* وذهب على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كاهو مذهبنا \* وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حريين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ \* وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب على وابن عباس رضى الله عنهما الى انه لازمة في ماله كاهو مذهبنا وذهب عبد الله بن عمرو وعائشة رضى الله عنهما الى الوجوب كاهو مذهب الشافعى \* وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى بعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شام لم يؤد ولم تجز الحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلاتأكلها الصدقة وفي رواية \* كيلاتأكلها الزكوة وفي رواية \* من ولى يتيما له مال فليجبر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة \* ولو كان ثابتا لجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كنجري اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى ولوجع المجوع عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقياد للحق من غيرهم ولما ثبت شئ من ذلك علم انه مزيف \* واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى زيفت لهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بماروى البخارى باسناده عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفحون القراءة بالحمد لله رب العالمين \* وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انه لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم \* وفي رواية رابعة ولم يجهر احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم \* وحديث مس الذى ذكر معارض بما ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بماروت عائشة رضى الله عنها مطلق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه ما اول بان ايقاع الطلاق الى الرجال \* وحديث عمرو ومحمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت في موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام \* نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الاتفاق في قوله تعالى \* وما رزقناهم نفقة \* بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاسل الى جميع المال والزكوة لا يأكل ما دون النصاب والنفقة تأتى على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم \* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اى مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه كنفقة بيلد رايح يصير زيفا في مقابلة نقد فوقه بيلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلاتأكلها الزكوة  
فهذا انقطاع باطن  
معنوى اعرض عنه  
الخصم وتمسك بظاهر  
الانقطاع كاهو دأبه

واما القيم الاخر  
فانواع اربعة خير  
المستور وخير الفاسق  
وخير الصديق العاقل  
والمستور والمفضل  
والمناهل وخير  
صاحب الهوى اما  
خير المستور فقد قال  
في كتاب الاستحسان  
انه مثل الفاسق فيما  
يخبر من نجاسة الماء  
وفي رواية الحسن  
هو مثل العدل وهذه  
الرواية بناء على  
القضاء بظاهر المدالة  
والصحيح ما حكاه محمد  
ابن المستور كالفاسق  
لا يكون خيره جهة  
حتى يظهر عدالته  
وهذا بلا خلاف في  
باب الحديث احتياطا  
الاتي المصدر الاول  
على ما قلنا في المجهول  
واما خبر الفاسق

فليس بحجة في الدين اصلا ﴿ ٢١ ﴾ لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

في الفاسق اذا اخبر  
بحل او حرمة ان  
السامع يحكم رأيه فيه  
لان ذلك امر خاص  
لا يستقيم طلبه وتلقيه  
من جهة العدول  
فوجب التحري  
في خبره فاما هنا فلا  
ضرورة في المصير  
الى روايته وفي العدول  
كثرة وبهم غيبة الا ان  
الضرورة في حل  
الطعام والشراب غير  
لازمة لان العمل  
بالاصل ممكن وهو ان  
الماء طاهر في الاصل  
فلم يجعل الفاسق هدرا  
بخلاف خبر الفاسق  
في الهدايا وجه  
والوكالات ونحوها  
لان الضرورة ثم  
لازمة وفيه آخر  
نذكره في باب محل  
الخبر ان شاء الله تعالى  
واما الصبي  
والمعتوه فقد ذكر محمد  
رحمه الله في كتاب  
الاستحسان بعد ذكر  
العدل والفاسق  
والكافر وكذلك  
الصبي والمعتوه اذا  
عقلا ما يقولان

كما لا يعتد بشهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان  
النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحدثوا عن لا تعملون بشهادته \* ولان في رواية الحديث معنى  
الالزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوى  
\* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام \* المسلمون عدول \* الا كنفاء بها لانه  
معارض بقوله عليه السلام \* يفتشوا الكذب \* ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع  
ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل  
كالفاسق والعبد لاشهادته اصلا فلا يتناول الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم  
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق  
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة  
فانه يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر ديني فكذلك هنا \* فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين  
اي نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير  
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه  
العقل والدين من ارتكاب محذور الدين لا يمنعه من الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة  
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الراى  
\* لان ذلك اي الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما  
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم به بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه  
التحري اى تحكيم الراى للضرورة \* فاما هنا اي في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير  
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة  
الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق \* وذكر في البسوط بعد بيان  
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اي محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان  
اكبر رأيه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراى فيما بنى على الاحتياط كالتيقن وان  
اراقه ثم تيم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولا يتيم (فان قيل) كان ينبغي  
ان يتيم احتياط المعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضى والتيم  
احتياطاً لتعارض الأدلة في سور الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص  
وفي الامر بالتيم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في  
خبره بقاء اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيم اليه \* واستدل بحديث عمر رضى الله  
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا  
عن السباع اترد ماء كم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا نخبرنا عن شيء فلو لا ان خبره  
عد خيرا مانها عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر  
رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرنا انه ما يق هذا الدليل لاحاجة  
الى احتياط آخر \* ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأي فقال الا ان الضرورة اي لكن الضرورة غير لازمة الى آخره \* وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل ممكن وهوان الطعام والشراب حلال في الاصل لنقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما اتفقتا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اي باطلا ساقطا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشيء او وكلني به \* ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثمه يسكون الهاء لازمة لان كل من يبعث هدية لا يجد عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كتبر العدل \* وفيه اي في الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمة فيه معنى الالتزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الراي وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالتزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله ( قال بعضهم ) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اثناء اخبره رجل انه قدروه وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان \* فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفيا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفيا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهم اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا \* وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لاسقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات \* والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبدالله بن عمر رضي الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او احد وهو ابن اربع عشرة سنة فرد له لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين \* وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور \* والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يحمل عطفاً على الابعد من غير ضرورة \* لما قلنا يعني في اول باب تفسير الشروط ان خبرهما لا يصلح ملزماً بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه \* لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا الاصل في الولايات ولا ية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم حجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزماً بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف يثبت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير خبره مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره \* وليس لهما اى للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع وانما هي مجوزة يعنى تصرفهما جائز الشك حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء لم يحتج الى انضمام رأيه اليه \* وانما قلنا انها متعدية يعنى لو قلنا خبرهما صارت ولايتهما متعدية الى الغير ملزمة عليه \* بمنزلة خبر الكافر فانه ملزم له موجب ما خبر به لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ايس من اهل الالتزام فكذا الصبي \* بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل الرواية الى آخره وذلك لانه قائل بالغ مخاطب مساو للحر في امور الدين فلا يكون الغير قصودا بخبره بل يلزمه او لا يتم تعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحر فيه لكونه مخاطباً وقوله الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما بقوله فكيف ثبت متعدية ملزمة \* ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كائنوا في كبرهم وقدينا من قبل \* والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روى ايضا ان الذي اتاهم انس رضى الله عنه فيحمل على انه ما جاء جميعاً وانهم اعتمدوا على رواية السلف وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر بالغاً يومئذ فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً الا ان النبي عليه السلام رده في القتال لضعف بنيته يومئذ لانه كان صغيراً كذا ذكر شمس الأئمة رجه الله قوله ( وقال محمد ) الى آخره \* فرق محمد رجه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فواجب الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجب في خبر الكافر فدل في الكافر اذا خبر بنجاسة الماء لا يعمل بالخبر منه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذ وقع في قلبه صدقه ثم يتيمم به كان ذلك احب اليه \* وان يتيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته والفاسق اذا خبر بنجاسة الماء وقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان يتيمم ولم يريق الماء جازت صلوته ولو توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا يجوز صلوته فواجب الاحتراز عن النجاسة في مسألة الفاسق حيث جوز التيمم من غير اراقة ولم يجوز التوضي به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلاً اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسألة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به \* وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحري اصلاً في خبر الفاسق فان التحري هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره حجة ولا هدراً بل جعل التحري فيه اصلاً ولم يجعل الاحتياط اى التحري اصلاً في خبر الكافر حيث لم يعمل بخبره اصلاً وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رجه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن مع شبهة فليقيام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرنا بالاراقة ولوجود اصل الوجوب او جبن التيمم \* وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة  
تحملوا في صغرهم  
ونقلوا في كبرهم وقد  
قال محمد في الكافر  
يخبر بنجاسة الماء انه  
لا يعمل بخبره ويتوضأ  
به فان يتيمم وارق الماء  
فهو احب الى وفي  
الفاسق جعل  
الاحتياط اصلاً

ويجب ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق ﴿ ٢٤ ﴾ شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد

على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء والفاسق فوهمما حتى اننا نقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق يتيم من غير اراقه الماء فان اراق الماء فهو احوط للتيمم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضحا به ولم يتيمم فان اراق ثم يتيمم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاما نعمة الغفلة فليس بشئ ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فاما نفعه الجازف الذي لا يبالى من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة لازم من الخلقة ( واما )

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله ( ويجب ان يكون كذلك ) اي يجب ان يكون شأن الكافر في رواية الحديث كشأنه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما نسخت من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الراقعة ثم التيمم هناك ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثابتين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كشوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام \* فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الراقعة ثم التيمم احوط من التيمم بلا راقعة لاحتمال كون الماء طاهرا او كون الخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الراقعة ليصير مادم الماء فيحصل الطهارة بيقين \* فان اراقه ثم تيمم فهو افضل اي الراقعة ثم التيمم افضل من التوضي به لاحتمال ان يكون صادقا اذا كفر لاني في الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين \* وقوله اذا وقع في قلبه صدقه توضحا به في مسألة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسألة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره توضحا بالطريق الاول ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذا الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله ( وكذلك الصبي والمعتوه ) اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء ولطهارته لما ذكره وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لأمم \* وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقق التهمة في خبره هؤلاء فسونا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها \* ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب \* او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمه الكذب فكان الاستحباب وانفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لانه من العقاب \* وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث \*

واما المغفل الشديد الغفلة اى قويا هو ذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال \*  
 فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجح  
 في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق \* ولا يقال ينبغي ان يقبل  
 خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن يقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة \*  
 لانا نقول ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سهيا يظن انه ماسها فيروى على  
 حسب ظنه \* وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الا عند قاضى انقضاء من المعزلة فانه  
 يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الابعاض فاذا لم يترجح غفلة  
 الراوى على يقظه وذكره بقي حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد  
 الطهارة \* ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح  
 ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجمه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق  
 الطهارة برجحها حتى لو انقرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها \* فاما تهمة الغفلة اى  
 وهما بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره  
 فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية  
 والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سهيا فيه \* والمساهل الجاهل الذي لا يبالي من السهو  
 والغلط ولا يشغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم به \* وقيل المساهل هو الذي لا يصرف اهتمامه  
 الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط \* والتزوير تزوين الكذب وزورت الشئ  
 حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى  
 ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع واحترزه بما يبيح في الشرع من الشهوات  
 وذلك لان الهوى مما يندم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجودا  
 في الانبياء عليهم السلام مع براءتهم من الهوى وعصمتهم عنه فعلم انه لا بد من هذا القيد  
 \* واعلم ان من اتبع الهوى من يوجب اكفاره كفالة المجسمة والرافض وغيرهم ويسمى  
 الكافر المتأول \* ومنهم من لا يوجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول \* واختلف في القسم  
 الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته  
 لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن  
 الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل \* وذهب اكثرهم الى رد ههما لان الكافر ليس  
 باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متأولا متمتعا من المعصية غير عالم بكفره لان عمله  
 اهلاهما فان كل كافر متأول اذا اليهود لا يعلمون بكفرهم ويورعه عن الكذب كتورع  
 النصراني فلا يلتفت اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكرنا في المستصفي  
 \* واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب انقاض ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته  
 وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اول لانه اقوى \*  
 اقصى ما في الباب انه جاهل بنفسه لكن جهله بنفسه وفسق اخر انضم الى فسق فكان اول

واما صاحب الهوى  
 فان احبها بنار جهنم الله  
 علوا بشها ذنهم

بالذبح ولم يكن عذرا كجهله بكفره وبرقها \* وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا يقبل لثمة الكذب فانه لما عطاى محظه ودينه مع علمه بحرمة دل ذلك على جرائه على الكذب فيدح في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بخروجه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز من الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة \* الا الخطاوية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا باعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في الميسر \* وذكر في التهذيب لحبي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطاوية فانهم يرون الكذب ككفر افر بما يسمع من توافقه في الاعتقاد ان لي على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا او رأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا فيقبل \* وهو معنى قوله الا من يتدين بتصديق المدعى اى اعتقد ذلك \* اذا كان يتحل بخلته او ينسب الى ملته يقال فلان يتحل مذهب كذا اى ينسب اليه ويتدين به والخلعة الملة \* والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذى تدن بكذا \* وكذلك اى وكن يتدين بتصديق المدعى من قال بالاهاى اى من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فرما قدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك القلب يعلم بدعوى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة قوله ( فاما في باب السنن ) الى آخره \* هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المناول فقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية فتقبل روايته كقبول شهادته \* وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواء ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب \* وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النيسابورى من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكابر ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عندا كثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل البخارى في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسى وكان الامام ابو بكر محمد بن امحاق بن حنيفة يقول حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخارى ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهائى وجري بن عثمان الرحبي وقد اشتهر عنهما النصب واتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابى معاوية محمد بن حازم وعبد الله بن

الا الخطاوية لان صاحب الهوى وقع فيه تعمقه وذلك بصدقه من الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الا من يتدين بتصديق المدعى اذا كان يتحل بخلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطاوية وكذلك من قال بالاهاى انه حجة يجب ان لا تجوز شهادته ايضا واما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من اتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى القول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والا حاديث

موسى وقد اشتهر عنهما انقلو \* فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسين البصرى ايضا في المعتمد الفسق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متخرجاً في افعاله عند حل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لا من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقه وقبل التابعون رواية الفريقين \* قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متخرجاً لان الظن بصدقه غير زائل كثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقواهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح \* وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلاً لا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه \* ثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله (واما المرتبة الثالثة) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

باب محل الخبر

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب الفاء لزومها في جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا في كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى \* ثم خبر الواحد لما لم ينفذ اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب قوله (فصل عامة شرائع العبادات) اى مثل الشرائع التى هى من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور \* وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلاً في ابتداء نصاب الفضلان والعاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في النصاب الزائد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول \* ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيحوز ان يثبت بالقياس \* ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما ثبت ما هو مبني عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون اخبار الاحاد في الجميع من غير فصل \* وما شاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالمشرا وليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات \* وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

باب بيان محل الخبر

وهو الذى جعل

الخبر فيه حجة وذلك

خسة انواع ما يخص

حق الله تعالى من

شرايعه مما ليس

بعقوبة والثاني

ما هو عقوبة من

حقوقه والثالث

من حقوق العباد

ما فيه الزام محض

والرابع من حقوق

العباد ما ليس فيه

الزام والخامس من

حقوق العباد ما فيه

الزام من وجه دون

وجه فاما الاول فمثل

عامة شرائع العبادات

وما شاكلها وخبر

الواحد فيها حجة على

ما قلنا من شرائطه

فهاجحة لان العبادۃ يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد \* على ما قلنا اى بشرط رعاية  
ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط  
شئ \* اخر \* وشرط بعضهم - العدد ايضا قالوا لا تقبل فيها الا رواية العدلين \* استدلالا  
بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهد له غيره \* وابوبكر رضى الله عنه لم يقبل  
خبر الغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بن الخطاب رضى الله  
عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن  
احدكم على صاحبه ثلاثا لم يؤذن له فليصرف \* حتى روى معه ابوسعيد الخدرى رضى الله  
عنه \* واعتبرا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا  
لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى \*  
والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة  
وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بخبر رواء بلال رضى الله  
عنهما وعمل عمر رضى الله عنه بخبر رواء جل ابن مالك في الجنين وبخبر عبد الرحمن رضى الله  
عنه في الجحوس \* وعمل على رضى الله عنه بخبر المقدار في المذى وعملوا جميعا بخبر ما يشة  
رضى الله عنها في التقاء الخناتين \* ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء تهمة الكذب  
وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء  
تهمة الكذب واشتراط في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر  
في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصرو عدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا  
\* واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليمين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم  
والواجب في مثلها الاشتهار \* وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام  
تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا رضى الله عنه كان يحلف  
الراوى لانهمة ثم عمل بخبر ابي بكر رضى الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان  
بطريق الاحتياط ولو كان شرط الروعى في جميع الصور كما في باب الشهادة قوله (فاما القسم الثانى)  
الى آخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل  
عن ابي يوسف رحمه الله في الامالى وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا \* وذهب  
ابوالحسن الكرخى الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق  
كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصرى من المتكلمين \* تمسك الفريق الاول بان الحدود  
شرح على من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة في خبر  
الواحد غير مانع من قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في البيئات لا يمنع من ذلك وهو  
معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى انها ثبتت بدلالة النص فان  
الرجم في حق غير ما عزت ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم وبقاء  
الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فرأنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب \*  
واجب الفريق الثانى بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

واما في القسم الثانى  
فان ابا يوسف قال فيما  
رى عنه انه يجوز اثبات  
العقوبات بالاحاد  
وهو اختيار الجصاص  
واختيار الكرخى  
انه لا يجوز ذلك وجهه  
القول الاول ان خبر  
الواحد يفيد من العلم  
ما يصلح العمل به في  
اقامة الحدود كما في  
البيئات في مجالس  
الحكم وكما يجوز اثباتها  
بدلالة النص ووجه  
القول الآخر ان  
اثبات الحدود  
بالشبهات لا يجوز  
فاذا تمكن في الدليل  
شبهة لم يمحى كالمحجر  
بالقياس فاما البيئة  
فانما صارت حجة  
بالنص الذى لا شبهة  
تقوله قال الله تعالى  
فاستشهدوا عليه  
اربعة منكم الا ترى  
ان ابا حنيفة رحمه الله  
لم يوجب الحد في  
اللوطة بالقياس ولا  
بالخبر الغريب من  
الاحاد

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالذات فجوز بالنص الموجب  
 للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى \* فاستشهدوا عليهن اربعة منكم \* وقد انعقد الاجماع  
 على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال  
 خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي  
 مرتقبرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت  
 بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمى بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه  
 السلام افاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفي ذمته \* وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر  
 رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق  
 بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة \* فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس  
 ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتي بآنها ان شاء الله  
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به \* قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما  
 تجب بمقدرة مكيفة بحسب كل جنابة ولا مدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها بخلاف  
 خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله \* ثم استوضح القول  
 الاخير واكد بقوله الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في الواطئة بالقياس يعني على  
 الزنا يجامع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه  
 ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام \* اقتلوا الفاعل والمفعول به \* وقوله عليه السلام \* ارجوا  
 الاعلى والاسفل \* واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضي الله عنهم  
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم الواطئة فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث)  
 وهو الذي فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد \* وهو  
 احتراز عما يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي بالنساء في مواضع لا  
 يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط  
 لفظ الشهادة \* وقيام الاهلية بالولاية يعني يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على  
 نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة  
 والضبط \* لا فيها اى في هذه الحقوق من محض الالتزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية  
 ودليل عليه \* قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى وتوكيدها كقوله تعالى  
 \* لتركبوها وزينة \* وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد \* ويانه ان هذه الحقوق لما كانت  
 من قبيل الالتزام لابد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام  
 من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير او ابى والالتزام بهذه المثابة فاذا لبد من ان  
 يكون الخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالتزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلماذا شرطنا  
 الاهلية بالولاية \* ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط  
 العدد ولفظ الشهادة فيه كافي القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث  
 فلا يثبت الابلغظ  
 الشهادة والعدد عند  
 الامكان وقيام الاهلية  
 بالولاية مع سائر  
 شرائط الاخبار لما  
 فيهما من محض الالتزام  
 وتوكيدا لها

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة توكيد الخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع ولفظة الشهادة في اقادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشاهدة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اخنص هذا الخبر به توكيده وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمأنينة القلب الى قول المثني اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب منه لان الواحد يميل الى الواحد عادة وقلم يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله وذكر القاضي الامام في التوقييم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت بحجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فيقع الفصل بلنفسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيته في التوكيد على غيره من بين اوشهادة ثم ضرب احتياط زيادة العدد وذكر الشيخ في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتساج الى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العدد تأكيد بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاستوى في الصدق فاحتجج الى التزجج بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذ لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لا صلوة الا بقرأة ليس في صيغة لفظ الراوى ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزوم كل سامع موجه بامر الله تعالى \* والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء الحقوق لا تلزم بقول الشاهد ما يقض بها \* فتبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم الاول \* ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا \* وقوله لا يخاف فيما يتعلق بتوكيدها \* وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيد لها لا يخاف فيها من كذا يعني المجوز لتأكيد احتمال التزوير والتليس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة للحقوق المعصومة \* وهو نظير التوكيد في قولك جاءني زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال بمعنى خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع \* وذلك بما يطول ذكره اى مثال هذا انقسم كثير \* والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة \* ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاء واثنين يوما وبرو الهلال فانهم يفترون

لا يخاف فيها من وجوه  
التزوير والتليس  
صيانة للحقوق  
المعصومة وذلك بما  
يطول ذكره والشهادة  
بهلال الفطر من هذا  
القسم واما القسم  
الرابع فيثبت باخبار  
الاحاد بشرط التمييز  
دون العدالة وذلك  
مثل الوكالات والمضا  
ربات والرسالات في  
الهدايا والاذن في التجا  
رات وما اشبه ذلك  
وقبل فيها خبر الصبي  
والكافر ولهذا قلنا  
في الفاسق اذا اخبر  
رجلا ان فلانا وكلك  
بكذا

على ما روى ابن سماعة عن محمد بن جهم الله لان الصوم الفرض لا يكون اكثر من ثلثين يوما  
وهذا فطر بشهادة الواحد \* لاننا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تقضى اليه بل بحكم  
الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ  
رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى  
استحقاق الميراث على ان الحين قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انهم لا يفطرون وان اكلوا  
العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط قوله (فوقع  
في قلبه) اي في قلب السامع صدق الخبر \* حل السامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر  
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري  
من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا  
ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يمتنعون خبر كل بمن  
ينحبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \*  
ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم  
بجارية لرجل ورأى اخر يبيعها مديا لوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لا بأس بان يصدقه  
على ذلك ويشترها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان  
اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا  
ذكر شمس الائمة ايضا قل في هذه المسئلة ان سأل ذا اليد فقال اني قد اشتريتها منه او وهبها لي  
او تصدق بها علي او وكأني ببيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشترها منه  
ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأي اذا  
انضم الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يعرض لشي من ذلك  
لان اكبر الرأي فيما لا تواف على حقيقته كالقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم  
الرأي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراطه وهذا  
يترأى اي تناقضا فوجه التفصي عنه \* قلنا ذكر محمد رحمه الله في كراعية الجامع الصغير  
في الرجل رأى جارية الغير في يد اخر يبيعها واخبره البائع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها  
ويطأها ولم يذكر تحكيم الرأي \* فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون  
المذكور في كتاب الاستحسان تفسير لهذا فيكون معناه وسعه ان يبتاعها اذا كان اكبر رأيه انه  
صادق \* ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها  
فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسمع له ان يشتريها منه ولم يقل لا يسمع فيحمل على الاستحباب  
والمذكور في الجامع وسعه ان يبتاعها ويطأها فيحمل على الرخصة \* ويجوز ان يكون في المسئلة  
روايتان هذا حاصل كلامه فخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان  
المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور هنا احتياط واستحبابا والمذكور هناك على  
احدى الروايتين والمذكور هنا على الرواية الاخرى فاما يخرج على الوجه الاول فالمذكور او لا

فوقع في قلبه صدقه  
حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانياً على تقدير تسليمه يعنى  
لواجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء  
اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ماذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة  
ماذكر ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات  
لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رأيه في الفاسق  
بمخلاف العدل والله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اى ثبوت هذا القسم بخبر كل ميم وسقوط  
اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين \* احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط  
العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البائع المسلم في كل زمان  
ويمكن ليعتبه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت  
المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثر في التخفيف \* بمخلاف القسم الاول  
فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا  
نقل الاخبار كثرة وقديمة كن السامع من الرجوع الى دليل اخر يجعل به اذ لم يصح الخبر عنده  
وهو القياس الصحيح وبمخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلهما فيما نحن  
فيه على ما مر تقريره \* وذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان الخبر فاسقا فله  
ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فان اعتار دينه وان دل على صدقه في خبره  
فاعتبار تعاطيه وار تكابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارض بينهما ولهذا  
وجب التثبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بمخلاف المعاملات  
فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني  
وهو الموهود بانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اى في هذا القسم غير ملزم اى ليس فيه شئ من  
معنى الالتزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا  
يشترط فيه ما شرط للالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت لترجح جانب الصدق في الخبر  
فيصلح ان يكون ملزماً وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطاً اى كيد الالتزام فيما تحققت فيه منازعة  
وخصوصة فلا وجه لاشتراطهما عند المسائلة وانقطاع الالتزام \* ثم الوجه الاول يدل على  
سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي ان يكون على الاختلاف  
المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها  
في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما ناشأ من جهة كونه  
ملزماً وهذا القسم خلا من معنى الالتزام فهذه قاعدة الجمع بين الوجهين قوله (بمخلاف امور)  
الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالتزام من وجه  
باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته  
وليس فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق  
الداد وكذا الحل والحرمة واذ كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطين الشهادة ليكون ملزماً  
من وجهه وسقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة \* قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالتزام بمخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته

اذالم يحتمل التحكيم الرأى شرطاً في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا في الباب المتقدم ورجل  
ما ذكر ههنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطاً فيه ورجل المذكور ههنا على ظاهره  
فلا استواء الموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق قوله  
(ولهذا الاصل) وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد بشرط فيه شرائط الشهادة لم تقبل  
شهادة الواحد بالرضاع \* في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا  
من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع \*  
وبالحرية اي في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حر الابوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل  
وامرأتين \* وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى  
عن عثمان رضي الله عنه حديث بن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجات  
امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض  
عنه ثم ذكر ثانياً فاعرض عنه ثم ثالثاً فقال \* فارقها اذا \* فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف  
وقد قيل وفي بعض الرويات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما \* وحننا في ذلك حديث  
عمر رضي الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة  
تقوم لا بطلان الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب النكاح فلا يتم الحجة فيه  
الابشاهدين كالتق والطلاق \* وهو معنى قوله لما فيه اي في ثبوت الرضاع والحرية او في قبول  
شهادة الواحد من الزام حق العباد اي الزام ابطال حق العباد \* وحديث عقبة دليلنا فان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فاو كانت الحرمة ثابتة لما فعل  
ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها اختطاطاً على  
وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا \*  
وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا  
لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك الحل حتى  
لو قال لغيره كل طعامي هذا او توضع بما في هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع  
قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكن اشترى لهما فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط  
ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخباراً بامر ديني وقول  
الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالحل او الحرمة تثبت بحكم الملك وزواله لا مقصود احثي لو قال  
لاخر طأ جاريتي هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لعدم  
ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يثبت عليه \* ولان  
في الوطى معنى الزام على الغير لان المنكوح حرة يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراس والمماوكة  
يلزمها الانقياد لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص  
فما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يطل بثبوت الحرمة بل هو امر ديني  
وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اي ولان ما فيه الزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل  
شهادة الواحد  
بالرضاع في النكاح  
وفي الملك اليمين  
وبالحرية لما فيه من الزام  
حق العباد ولهذا لم  
يقبل خبر الواحد  
العدل في موضع  
النازعة لحاجتنا الى  
الازام وقبلنا  
في موضع المسألة

من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الالتزام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالتزام ويقبل في موضع المسألة مثل الوكالات ونحوها خلوه عن معنى الالتزام \* وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد زجه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان \* فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يبيعها ثم رآها في آخر يبيعها وزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يبيعها غيرها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا بأس بشراؤها منه \* ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمنى وخصبى فاخذتها منه لم يذبح ان يعرض لها بشراء ولا يقول ان كان المخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسألة ومواضعة كانت بينهما فيتمتع خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في فصب الاول منه واسترداد هذا منه فلا يكون خبره حجة \* فان قال انه كان ظلمنى وخصبى ثم رجعت عن ظلمي فاقول له بما دفعها الى فان كان عنده ثقة فلا بأس بشراؤها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسألة وهي اقراره له بما دفعها اليه \* وكذلك ان قال خاصمته الى القاضي فقاضى لي بالينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لي بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضي وان القاضي دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذى دين يكون مستسما لقضاء القاضي \* وان قال قضى لي بها فاجبعت في قضاء فاخذتها لم يذبح لانه لا يجحد القضاء جاءت المنازعة قائما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الالتزام \* ونظير تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقول بالحشب فقال اقولنى بالسيف يأثم ولو قال لا تقتلونى بالحشب لا يأثم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابني لاحتسب بالصبر على قتله يأثم ولو قال لا تقدمونى على ابني لا يأثم فعرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود \* ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او خته \* او الموت والطلاق بان فاب رجل عن امراته فاخبره مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها ثلاثا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او باختها والمرأة التزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت والطلاق معنى المنازعة \* بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم اورده قائمة عند العقد من الرجل او المرأة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصرح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله ( والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم ) الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب منى هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال ناب فردة على قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قلنا خبر المخبر في الرضاع الطارى على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اخنها او ارادت المرأة نكاح زوج اخر لانه يجوز غير ملزم وامثلته اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام \* اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله \* فقال نعم فقال عليه السلام \* الله اكبر يكتفى المسلمون احدهم \* فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته \* ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة \* ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة في ظاهر الرواية هي شرط \* وذكر الطحاوي رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانفاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره \* ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم \* فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوي لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه وانما جملة من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم للصوم بل الموجب هو النص \* وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة \* وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك \* والشهادة على هلال الاضحية كالشهادة على هلال رمضان فيأروى عن ابي حنيفة رحمه الله في النواذر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كهلل الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم العاشر قوله (واما القسم الخامس) وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وجهر المأذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسيأتى بيان الوجهين فيها والاختبار بالشرائع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بهما السند كره \* ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكبلا او رسولا من اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام او الاب وكلتكم بان تحبوا فلانا بالعدل والجور ونحوهما وارسلتكم الى فلان تبليغ عنى اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا الوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غير هاتين في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما \* وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف بين شايخنا \* فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كالموكل كان الخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثني \* وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اي المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا اجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد \* فالفرق الاول قالوا معناه رجلان عدل او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا لواحده والمثني نصا

واما القسم الخامس  
فمثل عزل الوكيل  
وجهر المأذون ووقوع  
العلم للبكر بالغة  
بانكاح وليها اذا  
سكنت ووقوع العلم  
بفسخ الشركة  
والمضاربة وجوب  
الشرائع على المسلم  
الذي لم يهاجر ففي  
هذا كله اذا كان  
المبلغ وكبلا او رسولا  
من اليه الابلاغ لم  
يشترط فيه العدالة  
لانه قائم مقام غيره  
واذا اخبره فضولي  
بنفسه مبتدئا فان  
ابا حنيفة قال لا يقبل  
فيه الاخبار الواحد  
العدل وفي الاثنى  
كذلك عند بعضهم  
وقال بعضهم لا يشترط  
العدالة في المثني  
ولفظ الكتاب في  
الاثنى محتمل قال حتى  
يخبره رجل واحد  
عدل او رجلان ولم  
يشترط العدالة فيهما  
نصا

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام \* لانكاح الابولي وشاهدي  
عدل \* ولم يقل عدلين \* ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما  
وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة \* والفريق الثاني قالوا القيد المذكور  
يختص بالواحد والثني على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة  
العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى  
بشهادة الواحد لا ينفذ لو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت  
العدالة بدون العدد ثبتت الخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة \* ثم لا بد لارتباط  
العدد والعدالة من تكذيب الخبر له ولا بد لثبوت الخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة  
فاذا اخبر بالعزل مثلاً رجل عدل او رجلاً عدلان او غير عدلين ثبت العزل بالاجماع صدقه  
الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر \* وان كان الخبر واحداً غير عدل وكذبه الوكيل  
لا ينعزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر  
صدقه \* وان صدقه ينعزل بالاجماع \* وهذا في الوكالة التي لم تعلق بها حق الغير حتى ينفرد  
الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلا ينعزل وان اخبره  
بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعني ان العدد او العدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر  
شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطاً مع احد هذين الشرطين حتى لو كان  
الخبر واحداً عدلاً يشترط ان يكون رجلاً حراً بالغاً عاقلاً وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلي  
هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلاً وان وجدت العدالة او العدد لعدم سائر الشرائط  
\* وانما قال يحتمل لان محمداً لم يذكرها في المبسوط نفياً وإثباتاً \* واما عندهما فان الكل  
سواء اى القسم الخامس والرابع سواء فيثبت العزل والجرح بقول كل ميم كالنوكيل والاذن  
\* لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف  
على شرائط الشهادة كالقسم الرابع \* وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلاً وعزلاً  
على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنها لضايق الامر على الناس فلم يشترط  
دفعاً للمخرج كذا في الامرار \* فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد اُلحق بها  
لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتقويت المصلحة  
لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة اُلحق  
بالمعاملات \* ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة  
دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها والجائزة على خلافها  
\* لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكماً بالعزل او الجرح \* ثم فسر ذلك  
الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقديعى الوكيل فانه اذا انعزل يقتصر الشراء  
عليه ويلزم عليه عهده او فساد عمل يعنى في الجرح على العبد فانه كان نافذاً لتصرفه وبالجرح  
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فلهذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الانزمات \*

(ومن)

ويحتمل ان يشترط  
سائر شرائط الشهادة  
الا العدد عند ابي  
حنيفة رحمه الله او  
العدد مع سائر  
الشرائط غير العدالة  
فلا يقبل خبر العبد  
والصبي والمرأة فاما  
عندهما فان الكل  
سواء لانه من باب  
المعاملات ولكن ابا  
حنيفة رحمه الله قال  
انه من جنس الحقوق  
اللازمة لانه يلزمه  
حكماً بالعزل والجرح  
فيلزمه فيه العهدة  
من لزوم عقد او فساد  
عمل ومن وجه شبهه  
سائر المعاملات لان  
الذى يفسخ تصرف  
في حقه كما تصرف  
في حقه بالاطلاق  
فشرطنا فيه العدد  
او العدالة لكونها  
بين المتزلزلين بخلاف  
الخبر اذا كان رسولا  
لما قلنا وفي شرط  
الثني من غير عدالة  
على ما قاله بعض  
مشايخنا فائدة لتوكيد  
الجمعة والعدد اثر في  
التوكيد بلا اشكال  
والله اعلم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لأن الموكل أو المولى أو من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والحجر  
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والإجارة ذلك كل واحد من هؤلاء ولاية  
المنع من التصرف كإله ولاية الإطلاق وكذا الإخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه  
من حيث أن الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الإخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا ثم بتركها  
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الإخبار كان ملزما ومن حيث أن وجوبها مضاف إلى الشرع  
والتزامه أو امره لا يكون ملزما ثبت أن هذا القسم أخذتها من أصلين ثم شبه الالتزام  
بوجوب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطهما فشرطنا أحدهما واسقطنا الآخر  
توفيرا على الشبهين حفظهما قال شمس الأئمة رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند أبي  
حنيفة رحمه الله إذا نشأ الخبر من عنده لأن فيه معنى الزوم فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره  
بالجور والعزل ويلزمها النكاح إذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة إذا سكنت بعد العلم وخبر  
الفاسق لا يصلح ملزما لأن التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزما  
بخلاف الرسول فإن عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك ولما يجد عدلا يستعمله  
في الإرسال إلى عبده ووكيله فاما الفضول فتكلف لأحاجة به إلى هذا التبليغ والسماع غير محتاج  
إليه أيضا لأن معه دليلا يعتمد للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفع فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا  
القسم ولم يشترط العدد لأن اشتراطهما لأجل منازعة تحققة وهي غير موجودة ههنا وذكر شمس  
الأئمة في شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول أبي حنيفة رحمه الله الذي أتى في دار الحرب  
إذا أخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فتم من يقول ينبغي أن لا يجب  
القضاء عندهم جميعا لأن هذا من أخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق \* وأكثرهم على أنه على  
الخلاف كالجور والعزل \* قال والأصح جدي أنه يلزمه القضاء ههنا لأن من يخبره فهو رسول  
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام \* نضر الله امرأ سمع منا ما قاله فوعاها كما سمعها  
ثم إذا هال إلى من لم يسمعها وفي حديث آخر \* لا تبليغ الشاهد الغائب \* وخبر الرسول بمنزلة كلام  
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الإخبار لأن هناك  
لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يبين كون الخبر به حقا وههنا نحن نعلم أن ما أخبر به  
حق فثبت حكمه في حق من أخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله ( والتز  
كية من القسم الرابع عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله ) يعني في حق سقوط شرط العدد لا في  
حق سقوط شرط العدالة فإن محمد أنص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على أن المزكي الواحد  
إن كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله  
الله \* وقد نص في المبسوط أيضا على أنه يشترط أن يكون المترجم عدلا مسلما بخلاف وحكم  
المترجم والمزكي واحد في جميع الأحكام \* وهذا عد شمس الأئمة رحمه الله التزكية من القسم  
الأول على قولهما هو أصح لأن وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لا من حقوق  
العباد \* وقال محمد هو أي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم  
الرابع عند أبي حنيفة  
وأبي يوسف رحمه الله  
وقال محمد هو من  
جنس القسم الثالث  
على ما عرف والله أعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المذكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا آكد ما يكون من الالتزام في شرط العدد لطمأينة القلب الا ترى انه يعتبر فيما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد لانه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالتزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس او لمعنى الزجر عن الشهادة بالبطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتي بالشهود فلا حتمال المواضعة والتليس بينهم شرطا لفظة الشهادة واما المذكي فيختاره القاضي فيعتمد في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة \* ولكنهما قال المذكي مخبر بخبر ديني فلا يكون العدد فيه شرطا كافي رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما يختص به الشهادة واذالم يجعل بمنزلة الشهادة فيه في العدد او لى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان ياتزم شيئا فكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم تعدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك كافي رواية الاخبار ولكن رجلا او رجل وامرأتان او ثقي لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط وذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عند هما لانها في معنى الشهادة لا اختصاصها بمجلس القاضي فيشرط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنته او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل مولاه صح وتشرط في تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في العلانية والافلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في تزكية سر تزكية العبد والمرأة والمحدود في القذف والاعى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هو لا مقبول في باب الدين واما التزكية علانية فلا تقبل الا من كان من اهل الشهادة لما قلنا \* ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوى فلا شك ان عند هما لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجوده معنى الالتزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوى بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنص الرواية \* ومن الاصوليين من شرط العدد في تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة \* ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوى الحسا للتعديل الذي هو شرط بمشروطه في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالمحقق بهما والله اعلم

﴿ باب بيان قسم الرابع وهو الخبر ﴾

قوله ( اما الطرف الذي هو طرف السامع ) وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذا السماع انما يحقق من جهة المبلغ \* والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في اخر الباب واذ اصح

( السماع )

﴿ باب بيان القسم الرابع  
بع من اقسام السنة ﴾

وهو الخبر هذا الباب  
قسمان قسم رجع الى  
نفس الخبر وقسم رجع  
الى معناه فاما نفس  
الخبر فله طرفان طرف  
السامع وطرف المبلغ  
وكل واحد منهما على  
قسمين عن بمة ورخصة  
اما الطرف الذي هو  
طرف السامع فان  
العزيمة في ذلك ما يكون  
من جنس الاسماع  
الذي لا شبهة فيه  
الرخصة ما ليس فيه  
اسماع اما الاسماع الذي  
هو عزيمة فاربعة اقسام  
قسمان في نهاية العزيمة  
واحد هما احق من  
صاحبه وقسمان  
اخران يخلفان القسمين  
الاولين هما من باب  
العزيمة ايضا لكن على  
سبيل الخلافة فصار  
لهما شبه بالرخصة

السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب  
 يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السماع مقام التبليغ هناك لان نقل  
 الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لابد من ان يكون ههنا لفظ  
 السماع دون التبليغ \* وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه  
 العربية في ذلك اي في السماع ما يكون اي يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة \* ويوضحه ما ذكر  
 شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف  
 السماع نوعان عزمة ورخصة فالعزمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره  
 وثبت ان الصحيح ما ذكرنا قوله ( اما القسمان الاولان ) الى آخره \* اذا قال الشيخ حدثني  
 فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السماع العمل بهذا الخبر ويجوز له  
 الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول \* وقيل  
 ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله  
 ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعتي يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لاعلى  
 التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني  
 ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره \* واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول  
 نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كقريء على من غير استفهام فهو كالقسم الاول  
 في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب \* وان قريء  
 عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا تكير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب  
 على ظن السماع انه ما سكت الا لان الامر كقريء عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول  
 والعمل بالظن واجب \* وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر  
 لا يجوز له ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر  
 الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قريء عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين  
 اوبع او نحوهما فلم يقربه ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به  
 فكذا هذا \* وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقريره على  
 الرواية واقراره بحجة ما قريء عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكن سكوتة على  
 الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ابهام الصحة فاما الاقرار فلم يحز فيه عرف ان السكوت  
 فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قريء  
 عليه او حدثني واخبرني قرأته عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني واخبرني مطلقا او سمعت  
 فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسين البصري وجماة الى انه لا يجوز لانه يشعر  
 بالنطق اذا خبر والحديث والسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني  
 او حدثني او سمعت كذبا اذا علم تصريح قول السامع او بقرينة خالية انه يريد القراءة على  
 الشيخ دون سماع حديثه \* ولا يقال امساكه عن التكبير جار مجرى اباحته ان يتحدث عنه \*

اما القسمان الاولان  
 فايقرأ عليك من  
 كتاب او حفظ وانت  
 تسمعه واما قرا عليه  
 من كتاب او حفظ  
 وهو يسمع فتقول له  
 اهو كما قرأت عليك  
 فيقول نعم

لأنهم يقولون بأباحتهم لم يجز لهم التحدث منه إذا لم يحدثهم لأن الكذب لا يصير مباحا بأباحتهم \*  
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين إلى أنه يجوز لأن الأخبار في أصل اللغة لا فائدة الخبر والعلم وهذا  
 السكوت قد افاد العلم بأن هذا السموع كلام الرسول عليه السلام فوجب أن يكون أخبارا  
 وإضافلا نزاع أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة أما  
 لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني أو لأنهم استعملوها في معاني على سبيل التجوز ثم صار المجاز  
 شايعا والحقيقة مغلوطة ولفظ خبري وحديثي ههنا كذلك لأن هذا السكوت يشابه الأخبار  
 في إفادة الظن والمشابهة إحدى أسباب المجاز وإذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف  
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين أو كالمجاز الغالب وإذا ثبت ذلك  
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات \* فليقرأ عليك أي الحديث أو المبلغ  
 وهو من قبيل قوله تعالى \* أنا أنزلناه في ليلة القدر \* أعلى المنزلين أي أرفع واحوط الأتري  
 انتهى المنزل الأول طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان يبلغ نفسه ويقرأ على  
 الصحابة لأن يقرأ عليه ثم يقال له هكذا الأمر فيقول نعم ولما كانت قراءة الحديث تشبه فعل  
 النبي عليه السلام وأنه أبعد من السهو والخطأ كان ذلك أحوط وأولى \* وهو المطلق من  
 الحديث والمشافهة أي مطلق قولك حدثني فلان بكذا أو شافهني به يدل على أن التكلم  
 صدر عنه وأنت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على السكامل على ما عرف فدل أن  
 الوجه الأول اكل ولهذا قال بعض المحدثين إن السامع في القسم الأول تقول حدثني وفي  
 انقسم الثاني أخبرني لأن الأخبار أعم قوله (كان مأمونا من السهو) أي عن التقرير  
 عليه في تبليغ الوحي وبيان الأحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه  
 السلام أولى فاما غير النبي عليه السلام فجواز عليه السهو والغلط والتقرير  
 عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء \* وما كان يكتب دليل آخر أي ولأنه  
 عليه السلام لم يكن كاتباً ولا قارئاً من المكتوب شيئا وإنما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته  
 أولى \* فاما إذا كانت الرواية عن كتاب والسمع في كتاب \* فهما سواء أي قراءة الحديث  
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى  
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث أولى لأنه أشد عناية في الضبط ولأنه يتحدث به  
 حقيقة \* لأن اللغة لا يفصل أي لا فصل في اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ  
 ذكر أقراره عليك أو قرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء  
 \* الأتري أنهما أي الوجهين سواء في أداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد تشهد  
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله أشهد بكذا في إثبات الحق وإيجاب حكم على القاضي مع أن  
 باب الشهادة أضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية وقوله وما قلناه أحوط يشير  
 إلى أن التسوية بين الوجهين أحوط من ترجيح الأول على الثاني لأنه لم يسبق الإذکر  
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض أن الوجه الثاني أحوط من الوجه الأول وإن كان هذا

قال عامة أهل الحديث  
 أن القسم الأول على  
 المنزلين الأتري أنها  
 طريقة الرسول عليه  
 السلام وهو المطلق  
 من الحديث المشافهة  
 وقال أبو حنيفة  
 أن ذلك كان أحق  
 من رسول الله  
 عليه السلام لأنه كان  
 مأمونا عن السهو  
 وما كان يكتب وكلامنا  
 فيمن يجرى عليه  
 السهو ويقرأ من  
 المكتوب دون  
 المحفوظ وهما  
 في المشافهة سواء  
 لأن اللغة لا يفصل  
 بين بيان المتكلم بنفسه  
 وبين أن يقرأ عليه  
 فيستفهم فيقول نعم  
 الأتري أنهما سواء  
 في أداء الشهادات  
 وهذا لأن نعم  
 كلمة وضعت  
 للمادة اختصاراً على  
 ما مر والمختصر لغة  
 مثل المشيع سواء وما  
 قلناه أحوط

لان رعاية الطالب اشدة وطبيعة فلا يؤمن ﴿٤١﴾ على الذى يقرأ الفاظ ويؤمن الطالب فى مثله فانت هلى

قرائتك اشدة اعتماداً  
منك على قرائتكم وانما  
يبقى احتمال الغفلة  
منه عن ماقرأه عليه  
وهذا هو من ترك  
شئ من المتن والسند  
حتى ان الرواية اذا  
كانت عن حفظ كان  
ذلك الوجه احق  
كذلك وما للوجهان  
الآخران فاجدهما  
الكتاب والثانى  
الرسالة اما الكتاب  
فعلى رسم الكتب  
ويقول فيه حدثنا  
فلان الى ان يذكر  
متن الحديث ثم يقول  
فاذا بلغك كتابى هذا  
وفهمته فحدث به عنى  
لهذا الاسناد وهذا  
من الغرائب مثل  
الخطاب الا ترى ان  
الرسول صلى الله  
عليه وسلم كان يرى  
الكتاب تبليغا يقوم  
به اللمعة وكتاب الله  
تعالى اصل الدين  
وكذلك الرسالة على  
هذا الوجه الا ترى  
ان تبليغ الرسول عليه

اللفظ لا ينافيه دليل ما ذكر فى بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصديقه قال ابو حنيفة  
رحمه الله الوجهان سواء بل الثانى احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأ بنفسه  
كان هو اشدة رعاية فى ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب  
فلاقل من المساواة \* اشدة وطبيعة لان الانسان فى امر نفسه احوط منه فى امر غيره  
ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذمه اكثر  
ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذى يقرأ وهو المحدث القلط فى بعض ما يقرأ لقلة  
رعايته اذ هو لا يحتاط فى امر غيره كما يحتاط الغير فى امر نفسه \* وقوله وانما بقاء احتمال  
الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث  
عن بعض ما قرأ عليه وينتفى هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب فى ضبط  
ما يسمع منه \* فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان يسهو المحدث عن سماع البعض الذى  
لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شئ فى المتن او السند ولا بد من تحمّل احد  
الامرّين فيحتمل ايسرهما \* وذكر فى كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا فى  
ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عند كثير المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على  
الشيخ ما يقرأ كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ فى المرتبة او دونه  
او فوقه فقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه  
وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيرهما سواء \* وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب  
معظم علماء الجواز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب  
البخارى وغيرهم قوله (واما الكتاب فعلى رسم الكتب) وذلك بان يكون مختوما بختم  
معروف، معنونا هو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدء بالتسمية  
ثم بالتناء ثم بالمقصود \* قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم فان كان الكتاب على جهة الكتب  
مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب لجملة صحيحة وكان فيه  
اخبار فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عنى بهذا  
الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى آخره \*  
ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترب به الاجازة كما ذكر الشيخ فى الكتاب وهو مثل  
السماع فى جواز الرواية بالاتفاق \* والثانى ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير  
من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السخيتانى ومنصور واليث بن سعد وغير واحد من  
الشافعيين \* واتى ذلك قوم اخرون منهم القاضى المسوردي لانه لم يتحمل منه شيئا  
لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان فى الكتابة  
اشعارا بمعنى الاجازة فهم وان لم تقترب بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر  
ابو عمرو قوله (وكذلك) اى وكالكتاب الرسالة فى جواز الرواية \* على هذا الوجه اى  
على الوجه الذى ذكرنا فى الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلان انه قد حدثنى

السلام كان الارسل (كشف) (٦) (ثالث) ايضا وذلك بعد ان ثبتنا بالجملة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد \* وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا \* اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعناق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب \* واما عرفا فلان الناس يعدونها مثل الخطاب حتى قد اخلت في الملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدها بالمشافهة وعدوا مخالفتها مخالفا للامر فعرفنا انها مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حق الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جاوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة \* وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان ثبتنا بالجملة اى بالينة التي تثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي \* وعندنا من اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكتاب او يلقب على ظنه صدق الرسول قوله (والخيار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقبل هذا معظم مذهب الجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخارى في جماعة من المحدثين \* وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق \* وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع فاقربه وقبل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ ولم يتلفظ الا بقوله نعم \* والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تضمن اعادة ما في السؤال لانه فكان هذا تحديثا واخبارا \* وفي القسمين الآخرين المختار ان يقول اخبرنا \* قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان او رسل الى بكذا \* وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحدث ويجعلون الثانى مترددا بين الاجازة والكتابة والشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرنى تفيدانه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب \* وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والخيار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزادات فبين قال ان قلت فلانا او حدثت به انه يقع على المكاملة مشافهة وفي القسمين الآخرين الخيار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى اننا نقول اخبرنا الله وانما نأولنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كتبنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فبين حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحسن بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحسن بذلك واما الرخصة فلا اسماع فيه

وهو الاجازة والمناولة  
وكل ذلك على  
وجهين اما ان يكون  
المجاز له عالماً بما  
في الكتاب او جاهلاً  
به فان كان عالماً به قد  
نظر فيه وفهم مافيه  
فقال له المجيز ان فلانا  
قد حدثنا بما في هذا  
الكتاب على ما فهمته  
باسايد هذه فانا  
احدثك منه واجزت  
لك الحديث به فيصح  
الاجازة على هذا  
الوجه اذا كان المستهين  
مأموناً بالضبط والفهم

المستفيد في كل نوع مما ذكرناه حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطاً ببيان صفة  
نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الاثمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين  
حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والانتقان والاحتياط على وجهه سواء قرأ  
المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كله سماع جيد او قرار منه بالسموع  
كالصك والاشهاد \* قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني واخبرنا واخبرني ولم اسمع  
فيها شيئاً لتضيئه الا اني احسب ان خبرنا واخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى  
في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائداً الى ما هو الاجازة  
ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين  
اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من سموعاتي وحيث لا يجب  
تعين المسموع من غيره وسبأتيك بيان انواعها \* والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماه بيده  
الى المستهين ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروى  
عنى هذا كتابي بجهة الاحتياط \* والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير  
معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احداثها  
بعض المحدثين تأكيداً كيدا للاجازة فكانت المناولة قسمين من الاجازة \* واختلف في الاجازة فابطلها  
جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي وابو محمد الاصبهاني وابو نصر الوايلي السجزي والشافعي  
في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدياس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندی عنه وغيرهم  
لان ظاهرها اباحة الحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له  
ذلك ولا غيره ان يستبجح الكذب اذا ابجح \* وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر  
من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه  
ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فالجوز الاجازة لا دى  
الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من  
الزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ما صح من سموعاتي في العرف جارياً مجرى قوله  
ما صح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير في الحصول والمعتمد \*  
والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يستقاء المال من الماشية والحديث يقال استجرت فلانا  
فاجازني اذا سقاه ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه  
ايامه فعلى هذا المجيز ان يقول اجزت فلانا سموعاتي او مروياتي فبعبارة اخرى حرف جر من غير  
حاجة الى ذكر لفظ الرواية \* ويحتسج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن  
والاباحة وذلك هو المعروف فنقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلاً ومن يقول منهم اجزت له  
مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره \* ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان  
المجاز له عالماً بما في الكتاب الذي اجاز به روايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صححت الاجازة  
عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف  
على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذارة الخبر \* ثم المستحب في ذلك اي في هذا القسم وهو  
الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيمة في الباب \* ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني  
بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب  
والرسالة اذا الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه  
ما قلنا \* هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رحمه  
الله ان الاحوط ان يقول اجازي فلان وان قال اخبرني فهو جاز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثني  
فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد \* وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني \*  
قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يروي به فلا يجوز ان يقول  
حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثني بالكتاب والحديث لا بالاجازة \*  
وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لشعارهما بصريح  
نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيدين نحو حدثني واخبرني اجازة \* وهذا  
بناء على ان الاخبار كالحديث عندهم كذا ذكره صاحب المعتمد \* وذهب البعض الى امتناع المقيدين  
ايضا احتياطا \* ونقل عن الاوزاعي انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بشيئنا تشديد والقراءة على  
الشيخ بقوله اخبرنا \* وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر  
مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان \* وفيما يأخذ منه  
لفظا مع غيره حدثنا فلان \* وفيما قرأه على الحديث بنفسه اخبرني فلان \* وفيما قرأ عليه وهو حاضر  
اخبرنا فلان \* وفيما عرض على الحديث واجاز له روايته شفاها انبأني فلان \* وفيما كتب اليه  
ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه  
اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازي فلان او انبأني اجازة  
والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه \* وذكر في رسالة ابي الوفاء ان في الرواية بالاجازة  
تقول اجازي فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرني فلان بن فلان  
اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يلفظ اشجته يقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه  
لم يلفظ له بالاخبار والتحدث قوله (واذا لم يعلم بما فيه) اي لم يعلم المحال في الكتاب فان كان  
الكتاب محتملا لازادة والنقصان غير ما مومن عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان ما مونا  
عن التغيير غير محتمل لازادة والنقصان ينبغي ان لا يحل له الرواية ولا يصح الاجازة عند ابي حنيفة  
ومحمد ويحل ويصح عند ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم  
في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة  
الاشهاد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبل وان لم يعرفوا  
ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يجزها ما ان يقف  
عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدوا انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما  
بما فيه \* وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين

ثم المستحب في ذلك  
ان يقول اجازي فلان  
ويجوز ان يقول  
حدثني او اخبرني  
والاولى ان يقول  
اجازي ويجوز اخبرني  
لان ذلك دون المشافهة  
واذا لم يعلم بما فيه  
طلت الاجازة عند ابي  
حنيفة ومحمد رحمه  
الله وصح في قياس  
قول ابي يوسف رحمه  
الله واصل ذلك في  
كتاب القاضي الى  
القاضي والرسائل  
ان علم ما فيهما شرط  
لصحة الاشهاد عندهما  
خلافا لابن يوسف

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فلا سر كتاب آخر على حدة فاما ما بيعت على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط \* وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد به ويشهد شاهدين بان هذه رسالة الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح قوله (وانما يجوز ذلك) اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به \* حتى لم يجوز اي الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتم من الشهود فشرط علم ما فيها للصحة الاشهاد \* وفي نكاح مختلفات القاضي الغنى رحمه الله اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود \* وذكر في النجوم والفنية الاختلاف في الصك ايضا \* وقوله فيحتل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخرى معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كافي الصكوك لا تنفاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة \* ويحتمل الجواز بالضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر لطلاب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تغير فجوزت الاجازة من غير علم بالضرورة كما جوزت مع العلم بالضرورة \* وذكر ابو عمرو والدمشقي في كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها \* وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس الوليد بن بكر المالكي من مالكا وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انه لا يجوز الا لاهل بالصناعة وفي شيء معين لا بشكل اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة) اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها التأكيد للاجزة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه \* وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا به وانما اجاز له الحديث به عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون بالحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا باباحته \* وذكر ابو عمرو والدمشقي ان المناولة على

وانما يجوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لا يجوز في الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق \* ولها صور \* منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرطاً مقابله ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ثم تملكه اياه او يقول خذوه والسخه وقابل به ثم رده الى او نحو هذا \* ومنها ان يجئ الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخ فيه فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرض المناولة \* وهذه المناولة المقرنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عيينة وعلمة وابراهيم والشعبي وقتادة وابي العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة الحديث لفظاً والاخبار قرأه \* قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اختلفوا في الحلال والحرام فلم يرد سماعه قال ابو حنيفة والشافعي والاوزاعي والبويطي والزنبي واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا اثمتنا واليه نذهب \* ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعدهما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقة لما تناوله الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة \* ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزينة على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القريم والحديث يرون لذلك مزينة معتبرة \* ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فتناولته واجزى روايتي فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعة فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثقاً بخبره ومعرفة فحينئذ يجاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة \* فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع براتي من الغلط والوهم كان ذلك جائزاً حسناً \* والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كالتقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سمعاني ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية بها وطبها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى من جماعة انهم صححوها مثل ابن جريح وابي نصر بن الصباغ وابي العباس بن الوليد والقاضي ابي محمد بن خلاد وغيرهم قوله ( وانما يجوز عنده ) اي انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابي يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأموماً عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا  
امن الزيادة والنقصان

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب  
 مشهور مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب  
 فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تنفقان  
 فكذا هنا \* والاحوط كذا اي الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في  
 الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابتداء كثر احكامه عليها  
 \* وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحتل الامامة فيها قبل ان نصير مفهومة معلومة  
 الا ترى انه لو قرأ عليه الحديث فلم يسمع ولم يفهم لم يجوز له ان يروي في الاجازة التي هي دون  
 القراءة اولى ان لا يجوز \* وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للائلاء فان الناس يتلون  
 بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة  
 والصبر على مكاره الغربة كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام \* اطلبوا العلم ولو  
 بالصين \* فلو جوزت الاجازة بدون علم لرب الناس من التعليم اعتمادا على صحة الرواية بدون  
 \* وحسم لباب المجاهدة اي قطع للجهاد فان طلب العلم جهادا فاذا تمكن من رواية الحديث  
 بدون العلم تكاسل في طلبه وانقطع عنه \* وقبح لباب التقصير والبعدة اذا لم ينقل عن السلف  
 مثل هذه الاجازة فتكون بدعة \* وانما ذلك اي ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم  
 نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه  
 يكون اهلا لتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه \* وكانه جواب عما يقال قد  
 اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم  
 فدل ذلك على صحتها على ما سيأتي بيانه \* فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل  
 لتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسقى  
 جلسهم لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا \* وسين الآن انواع الاجازة على  
 ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث \* فقال الاجازة انواع \*  
 اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلاني او ما شئت عليه فهرستي  
 هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها  
 انما الخلاف في غير هذا النوع \* والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك  
 اولكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من  
 الفقهاء والمحدثين على تجوز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روي بها \* والثالث ان يجيز  
 لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكل احد اولم ادرك زمانى  
 وما شبهها وقد تكلم فيه المتأخرون بمن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف  
 حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب \* ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو  
 عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من  
 المتأخرين \* قال ابو عمرو ولم يروا لم يسمع عن احد من يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى  
 حنيفة ومحمد رحمهما  
 الله ويحتمل ان يكون  
 قول ابى يوسف مثله  
 ايضا لان السنة اصل  
 في الدين وامرها  
 عظيم وخطبها جسيم  
 وفي تصحيح الاجازة  
 من غير علم ومعرفة  
 رفع الابطال وحمم  
 لباب المجاهدة وقبح  
 لباب التقصير والبعدة

فروى بها ولا عن الشريعة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله \* والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها \* والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولم يولد له او اجزت لك ولولدك وله قبك ما تسألوا كان ذلك اقرب الى الجواز \* وان اجب للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزه قوم بناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محابرة \* والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار حله بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له \* وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها سنة او تميزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز لغائب عنه ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز له ان يروى عنه والاباحة يصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للأطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسماؤهم وحال تميزهم ولم يرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة مالم يسمه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروى ماسمه شيخه قبل الاجازة لا بعدها \* والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك بمجازاتي واجزت لك رواية ما جيز لي روايته ومنع ذلك بعض من لاية تدبه من المتأخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك) اي وكما لا تحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفته له بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جاس مجلس السماع \* وهو يشغل اي يغفل عنه بسبب نظر في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباهرزي رحمه الله كان يقرأ صحيح البخاري على الشيخ الامام المحقق جلال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة حقيقة ينظر فيه فاشتبه لفظا بما قبل انظر وفي تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هي شرح الطحاوي يستمع صاحبه عليه صحيح البخاري \* فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي

وانما ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل وذلك امر يتركه لا طريق تقوم به الحجة فكذلك ههنا وما من مجلس سماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او يخطب قبل او يعرض عنه باهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة وتخاف عليه ان يحرم خطه والعياذ بالله ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور

في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ولما شرته وانتباهه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام \* قال ولقيت من شايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكاتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت فيه ووضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلاً بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمن يكون مكثراً مهذاراً صاحب هذيان ووقوع في اعراض الناس وغيبة للمسلمين ولا يمن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش والناهي سمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعبا عنه من الكلام ويحتاج اليه مراعاة للجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويقلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلج ولا يدعي انه كذا سمعه دفعاً عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والنزاهة فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر يقن واعرف فهو اجبن واخوف ومن كان فيه اجهل واغبر فهو فيه اغفل واجسر \* وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمجازاة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم وبرايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر البهقي ان الاحاديث التي قد صحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شيء منها على جبهتهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها ان جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينقرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث سلسلاً يحدثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفاً لنبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم \* وقوله الا ما يقع من ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويقفل من حيث المعنى اي الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفو الان مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر في طرف السماع قسماً آخر لم يذكره في التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الامة رحمه الله الان الشيخ جعله من توابع السماع \* فقال واذا صح السماع اي حصل ام بقرائة الحديث او بقرأة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة \* وجب حفظ المجموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ \* وذلك اي الحفظ نومان ايضاً

قف

واذا صح السماع  
وجب الحفظ الى  
وقت الاداء وذلك  
نوعان ايضاً

كالسمع والتبليغ فان كل واحد قسمان \* قام اى كامل \* ومادون التام عند المقابلة به يعنى قصورهما بما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا فى ذلك الزمان فاما فى زماننا فالقسم الثانى الذى انقلب عنه اعم اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتتمكن الخلل فيه \* اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اى من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه \* وكانوا لا يكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية \* فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم النخعي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ايجلهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء فى الحديث \* قيدوا العلم بالكتاب \* اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا مختلفين فى جواز كتابة الحديث فكثرها عمر وابو مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدرى فى جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم \* فالجعة للفريق الاول ماروى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليحمله \* اخرجه مسلم فى صحيحه والجمعة للفريق الثانى حديث ابى شاة التميمى فى التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم \* اكتبوا لى شاة \* واهله صلى الله عليه وسلم اذن فى الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه \* وثق بحفظه ومحافظة الاتكال على الكتاب \* او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بحف القرآن واذن فى كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولو لادنيه لدرس فى الا عصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة العلم عن الادراس \* وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله فقد العصمة عن النسيان لتعليل للمجموع اى صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بقوات النبي عليه السلام \* وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثانى \* وهذا اى الذى نشرع فيه

﴿ باب الكتابة والخط ﴾

\* وهما واحد \* وهذا أى هذا القسم أو هذا الباب يتصل باب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة \* وهو نوعان أى الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نومان ما يكون مذكرا وهو ما يذكّر بالنظر فيه ما كان مسموعا له \* وما لم يكن كذلك \* لان المقصود هو الذكّر فلا ينال بعد حصوله بان حصل بالتفكر أو بالنظر فى الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكّر معفو لانه لو اعتبر فى حق عدم جواز الرواية أدى الى تعطيل الاخبار والا حادىث كيف والنسيان مركب فى الانسان ولا يمكنه الاجترار عنه الا يخرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق للتذكّر وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا ما كان كالرواية تكون من حفظ تام

(وانما)

ثام ومادونه عند  
المقابلة فالاول عزيمة  
مطلقة والثاني  
رخصة انقلبت عزيمة  
اما الاول فالحفظ من  
غير واسطة الخط  
وهذا افضل خص به  
رسول الله عليه  
السلام لقوة نور  
القلب استغنى  
عن الخط وكانوا لا  
يكتبون من قبل ثم  
صارت الكتابة  
سنة في الكتاب  
والحديث صيانة  
للعلم لفقد العصمة  
من النسان

وهذا باب الكتابة  
والخط

وهذا يتصل بما سبق  
ذكره من باب الضبط  
وهو نوما ما يكون  
مذكرا او هو الاصل  
الذي انقلب عزيمة  
وما يكون اما لا  
يفيد تذكر اما الذي  
يكون مذكرا فهو  
حجة سواء كان خطه  
او خطر جل معروف  
او مجهول لان  
المقصود هو الذكر  
والاحتراز عن النسيان  
غير ممكن

وانما كان دوام الحفظ  
لرسول الله عليه  
السلام مع قوله تعالى  
سنقرئك فلا تنسى الا  
ما شاء الله واما اذا كان  
الخط اماما لا يذكره  
شيئا فان اباحيفه كان  
يقول لا يحل الرواية  
بمثله بحال لان الخط  
للقب بمنزلة المرأة للعين  
والمرأة اذا لم تغد للعين  
دركا كان عدما فالخط  
اذا لم يغد للقلب ذكرا  
كان عدرا وانما يدخل  
الخط في ثلاثة فصول فيما  
يحد القاضى في ديوانه  
بما لا يذكره وما يكون  
في السن والاحاديث  
وما يكون في الصكوك  
وروى بشر بن الوليد  
عن ابي حنيفة  
رحمهما الله عن ابي  
يوسف انه لم يعمل به  
في ذلك كله وروى  
عن ابي يوسف انه  
يعمل به في ديوان  
القاضى وروى ابن  
رستم عن محمد بن ابي  
الخط في الكل  
والعزيمة في هذا كله  
ما قاله ابو حنيفة

\* وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة  
نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل \* سنقرئك  
فلا تنسى الا ما شاء الله \* وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمن في صلوة الفجر حتى  
قال لا بى رضى الله عنه \* هلا ذكرتنى \* واذا تصور في حقه فكيف لا تصور في حق غيره \* قوله  
تعالى \* سنقرئك فلا تنسى \* اى نملك القرآن ونجعلك قارئه فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله  
ان ينسخه فيزيل حفظه من القلوب \* وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر  
على ما شاء ثم هو لا ينسبك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى \* ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا  
اليك \* وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لا عطيتك كل ما سألت الا ان شاء ان  
امنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا في التيسير قوله ( واما اذا كان الخط اماما لا يذكره  
شيئا ) بان وجد سمعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يذكر  
السماع فان اباحيفه رحمه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اى بمثل هذا الخط الذى  
لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يذكر اذا نظره  
لان الكتاب للقلب كالمراة للعين وانما يعتبر المراة يحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان  
وجودها كعدمها فكذا الخط للتدكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتدكر كان وجوده كعدمه  
\* ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكرك به كان اعتماده على الخط لا غير  
كاغتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ \* وذكر ابو الحسين في المعتمد  
اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نجه او حدثه به وتذكر الفاظ  
قرأه ووقتها ولم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عام في الحال بانه قرأ جميع ما في  
الكتاب او سمعه منه \* وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامرين  
يجوز على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان  
اوشاك \* وان لم يتذكر سمعا عدما في الكتاب ولا قرأه ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى  
من خطه فهذا هو الذى ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز له  
ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابي يوسف ومحمد والشافعى رحمه الله يجوز له  
الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام  
نحو كتابه لعمر بن حزم من غير ان راوا يروى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل  
الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله ( وانما يدخل  
الخط في ثلاثة فصول ) اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع \* فيما يحد  
القاضى في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتدكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه  
من غير ان يتدكر الحادثة \* وما يكون في الاحاديث كما بينا \* وما يكون في الصكوك بان يرى  
الشاهد خطه في صك ولا يتدكر الحادثة \* والعزيمة اى الاصل في هذا كله ما قاله ابو حنيفة  
رحمهما الله انه لا يعتمد على الخط من غير تدكر لان الرواية والشهادة وثيقا بالقضاء لا يكون

ولهذا قلت رواياته والرخصة فيما لا انفصارت الكتابة للحفظ عن يده وبالحفظ رخصة والعزيمة تنوع واحد والرخصة أنواع ما يكون بخط موثق بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف ﴿ ٥٢ ﴾ لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخط مجهول

والأبطل والخط يشبه الخط شيئا لا يمكن التمييز بينهما فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير تذكر بل يقع البناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلقو اعتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الأديان الألبناء على الصور دون المعاني الأتري أنا لا نقبل رواية الأخرس وإن كانت له إشارة معقولة لضرب شبهة فيها يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح والطلاق والعساق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه \* والرخصة فيما قالاه يعني ما قاله أبو حنيفة رحمه الله وإن كان هو العزيمة إلا أن ما قالاه ليس بفاسد أيضا بل هو رخصة وللرخصة مجال في هذا الباب فإن اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع إلى وقت التبليغ قد سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والأجازة والمناولة من باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فنصارت الكتابة للحفظ أي مع الحفظ أو لأجل الحفظ عن يده \* ويجوز أن يكون اللام لما قبله أي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عن يده \* الضمير في يده في المواضع الثلاثة راجع إلى ما يرجع إليه الضمير في بخطه \* وذلك كله ثلاثة أنواع أي جميع ما ذكرنا من الأقسام يوجد في ثلاثة مواضع \* وأما أبو يوسف فقد عمل به أي بالخط الذي لا يفيد تذكر \* في ديوان القاضي \* الديوان الجريدة من دون الكتب إذا جزمها لأنها قطع من القرائيس مجموعة \* ويروي أن عمر رضي الله عنه أول من دون الدواوين أي رتب الجرائد للولاية والقضاة إذا كان تحت يده أي محفوظا بيده محتوما محتاتمه سواء كان بخطه أو بخط معروف لأن القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن أن يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وإنما يحصل المقصود بالكتاب إذا جازله أن يعتمد عليه عند النسيان فإن الأمان ليس في وسعه التحرر عن النسيان فلو لم يحجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان أدى إلى الحرج وتعطيل أحكام الشرع فإذا كان الكتاب في قرة محتوما محتاتمه محفوظا بيده أو بيد أمينه فالظاهر أنه حق وأنه لم يصل إليه يد غيره ولا زيادة فيه والقاضي مأثور باتباع الظاهر فجازله العمل به وإن لم يحصل التذكر \* وعمل به أي بالخط من غير تذكر في الأحاديث أيضا إن كان الخط بهذا الشرط وهو أن يكون تحت يده لأن الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا للتذكر لصحة الرواية لاحتالة أدى إلى تعطيل الأحاديث \* لأن التزوير في باب أي ديوان القاضي غالب \* لما اتصل أي لانصالة ومما صدريه يعني ديوان القاضي يتعلق بالمظالم وهي جمع مظلة بكسر اللام وهي ما يطلبه عند المظالم \* وأما في باب الحديث فإن العمل به أي بالخط جائز وإن لم يكن في يده إذا كان خطا معروفا مؤثرا من التبديل والغلط في غالب العادة لأن التبديل فيه غير متعارف لانه تحت يد الخصم إلا أن يكون في يد الشاهد وكذلك قول محمد رحمه الله لا في الصكوك فإنه يجوز العمل به وإن لم يكن في يده استحسانا لتوسعة على الناس إذا احاط علمانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر (الامن)

وذلك كله ثلاثة أنواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي أما أبو يوسف فقد عمل به في ديوان القاضي إذا كان تحت يده للأمن من التزوير وعمل به في الأحاديث إن كان لهذا الشرط وأما إذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان لأن التزوير في باب غالب لما اتصل بالمظالم وحقوق الناس وأما في باب الحديث فإن العمل به جائز إذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط لأن التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الأمين مثل المحفوظ بيده وأما في الصكوك فلا يحل العمل به لانه تحت يد الخصم إلا أن يكون في يد الشاهد وكذلك قول محمد رحمه الله لا في الصكوك فإنه يجوز العمل به وإن لم يكن في يده استحسانا لتوسعة على الناس إذا احاط علمانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر (الامن)

الامن حينئذ عن التبديل كالمجل الذي في يد القاضي \* وكذلك قول محمد اى ومثل قول  
ابى يوسف قول محمد رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل فيها  
بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغير فانه لو ثبت بثبت  
بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهارة لقدرته خلق  
الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لاحكامه ولا اعتبار لتوهم التغير فان له  
اثرا يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله (بقي فصل) يعنى بقي فصل  
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى آخره  
\* قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجداء وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا  
احتاج الى رواية شئ في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع  
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويحب ان يرويه عنه او يورده  
في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره  
او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه \* ثم الفرق بين هذا  
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع  
الغير \* وعند بعض اهل الحديث حله ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان  
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه  
ولو بعث اليه كتابا حله ان يروى ويقول اخبرنا فلان فها كذا \* والاصح انه لا يزيد  
على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في  
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله \* وذكر شمس الاثر رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي  
مشهورة في ايدي الناس لا بأس لمن نظرها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول  
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة  
الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي  
ذكرنا بعد ان يكون اصلا يعتمدون فيه التحصيف والزيادة والنقصان \* وذكر الفزالي  
رحمه الله في المستنصر اذا رأى مكتوبا بخط ثقة اتى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروى  
عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا \* نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا  
في كتاب بخط فلان انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطي فيقبل قوله  
ولكن لا يروى عنه مالم يستاطع على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية  
الحديث \* اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلا فرأى فيه حديثا  
فليس له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد \* وان كان  
مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة يقول عدل جازله  
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات  
الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملي الصحف بحديثها دون ان يسمعوها

بقي فصل وهو ما  
يحدث بخط ابيه او  
بخط رجل معروف  
في كتاب معروف  
فيجوز ان يقول و  
وجدت بخط ابي او بخط  
فلان لا يزيد عليه فاما  
الخط المجهول فعلى  
وجهين اما ان يكون  
مفردا وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم  
سماعه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف  
فان شك في شيء فليترك الرواية فاذا كان في مسوماته من الزهري مثلاً حديث واحد شك في انه  
سمعه من الزهري ام لأم يجوز ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري  
شهادة عليه ولا يجوز الا عن علم فلهذا سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم ان المقر يدام عمرو  
لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم ان لم  
يسمعه ولكنه التمس عليه عينه فليس له رواية شيء من تلك الاحاديث ههنا اذ ما من حديث الا ويمكن  
ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن  
\* وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على  
غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق  
لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة يمكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم  
الا بالصدق محال فكذلك الراوي لا يسئل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة  
قوله بالسماع فاذا لم يتحقق فينبغي ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموماً الى جماعة) فيجوز  
ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل  
الحديث انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان  
او على الشيخ فلان فلان بن فلان و فلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع  
فاذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً الى سماع جماعة حل له ان يروى لا تنافي تهمة  
التزوير منه لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لا تكروا عليه واظهر كذبه  
اذ انسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفرداً \* ويجوز  
ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة بمجهولة بان وجده مكتوباً بخط لا يعرف  
كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط \* ويؤيد هذا الوجه ما ذكر  
الشيخ في بعض مصنفاته فيما ظن ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوباً بمجهولاً مفرداً لا يحل له  
ان يروى الا اذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط بمجهولة  
لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب قلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفرداً فقد  
تمكنت فيه شبهة فلا يحل \* قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة  
القضاء فلا لان ذلك من مظالم العبادو يعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشتراط  
العلم منصوص عليه قال تعالى \* الامن شهد بالحق وهم يعلمون \* وقال عليه السلام \* اذا  
رأيت مثل الشمس فاشهد والا فادع \* والنسبة تامة اي كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموماً  
الى جماعة لا ينوهم  
التزوير في مثله والنسبة  
تامة يقع بها التعريف  
فيكون كال معروف والله  
اعلم واما طرف التبليغ  
ففيحتمل ايضا مزمنة  
ورخصة اما المزمنة  
فالتمسك باللفظ المسموع  
واما الرخصة فالتنقل  
الى اللفظ بخاره الناقل  
وهذا

### باب شرط نقل المتن

قال بعض اهل الحديث  
لارخصة في هذا  
الباب واظنه اختيار  
ثعلب من ائمة اللغة  
قالوا لان النبي صلى  
الله عليه وسلم

### باب شرط نقل المتن

\* المتن جمع متن وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث  
\* واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعراً مثلاً ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

(ما يقرأه)

ما يقرأ لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية إذا كان لفظ الراوي محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة \* وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام \* ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجواز بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجاعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازي من اصحابنا \* وتمسكوا في ذلك بالنص وهو قوله عليه السلام \* نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداما كما سمعها \* حدث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع \* ومعنى قوله عليه السلام \* نضر الله امرأ \* حسن وجهه من حد دخل يعنى زاد في جاهه وقدره بين خلقه \* ويروى نضر بالتشديد اى نعمه \* وبالمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدى الى الاختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* قرب حامل فقهه الى غير فقيهه ورب حامل فقهه الى من هو افقه منه \* ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يتنبه في آية او خبر لقوا ائمة لم يتنبه لها اهل الاصهار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع قوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم وكان افصح العرب لسانا واحسنها بياناً فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوى يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوى ايضا بالطريق الاولى لان التغيير في لفظ غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضى الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا تواترت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتاً فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة \* ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تحققتا وجدت كل لفظه منها مختصة بشئ لا يشاركها صاحبته فافيه فمن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيع عن المراد والذهاب عنه \* ومعنى تخصيص الشيخ اياه بالذكر في قوله واطنه اى اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المتفرد باستخراج هذا الدليل \* والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير \* وتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة اى في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم \* بما روى يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا منك

قال نضر الله امرأ  
سمع مني مقالة فوعاها  
واداما كما سمعها ولانه  
صلى الله عليه وسلم  
مخصوص بجوامع  
الكلم سا بقى في  
الفصاحة والبيان فلا  
يؤمن في النقل  
التبديل والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم \* اذا لم تحلوا احراما ولا تحرموا احلالا واصبتم المعنى فلا بأس \* كذا رأيت بخط الامام الحافظ ابى رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية \* وباتفاق الصحابة على زوايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم \* مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث \* وما روى ابو محذورة رضى الله عنه انه عليه السلام امره بالترجيع \* وما روى عامر بن سعيد عن ابي قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ وسماء فويسقوا ما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والزبابة ورخص في العرايا \* وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تزهى \* وما روى ابو هريرة رضى الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وما روى حكيم بن حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع مائيس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا ما في خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا \* وكانوا يقولون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة باللفظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحني ومحمدا ولا ترجع بعدنا احدا انه عليه السلام قال له \* لقد تمجرت واسعا \* وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا \* ومثل ما روى في الحديث الذي رواه مسلم رحمه الله امرأ مكان نضر الله وروى قرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه وام ينكر عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجاما منهم على الجواز \* وما روى عن ابن مسعود وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوتجوا منه او قريبا منه وام ينكر عليهم منكروا لدفعهم دافع فكان اجاما على الجواز ايضا \* وبانا نعم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وماذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ \* وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالجمجمة فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذا تفاوتت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين الجمجمة \* فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالجمجمة او بالعربية انما النزاع في انه لو لم يتصل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد التعبير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة \* قلنا لان سفرا رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيهم الى البلاد بلغتهم ويعملونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق \* ولقد نل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم اللفظ العربي الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز وان يجوز

وقال عامة العلماء لا بأس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهنا فاعن كذا ومعلوم من ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا ونحو ما منه قريبا منه وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لان النظم من السنة غير مجز وانما النظم لعناء بخلاف القرآن

والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير مظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة ﴿٥٧﴾ يحتمل المجاز ومشكل او مشترك لا يميل به الا بتأويل

ويجمل او تشابه وقد يكون من جوامع الكلام التي اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوليت جوامع الكلام في خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصير بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان النظم مجزى قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك بركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما مر تقسيمه في باب المزمعة وبالرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة

نقله بالمعنى بالاتفاق فثبت ان اعتبار النقل بالتفسير لا يصح \* وباننا لم قطعنا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بلناظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح ادائها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ما تعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الا خلافا له كالا يجوز بالمعنى \* وهو معنى قول الشيخ وهذا لان الظلم من السنة غير مجزى الى آخره اى اذا لم يكن مجزى لا يكون مقصودا قوله ( والسنة في هذا الباب ) اى في النقل بالمعنى \* ما يكون محكما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما سره به اشارة الى انه لم يرد به الحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته انما اراده الحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام \* من دخل دار ابي سفيان فهو آمن \* كذا ذكر الشيخ في شرح التلويح قال الغزالي رحمه الله انما جاز النقل بالمعنى عند جاهر الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركبتين مكان ما روى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة وكان القدرة والخطار مقام التحريم ونحوها \* جوامع الكلام هي الالفاظ البسيطة التي تجمع المعاني الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم قد روى انه قال \* فضلت بست اعطيت جوامع الكلام ونصرت بالرعب واحلت لي انما ثم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون \* وانما ثبت ذلك اى الترخيص بركة دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ما روى عن النبي عليه السلام انه قال لابي رضى الله عنه \* يا ابي ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الى الثانية اقرأ على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف \* وتعمم الحديث في المصايح \* غير ان ذلك اى الترخيص الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهي التي لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة العصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل ولا مشروعا ولم يبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية في القرآنية واحراز الثواب وسائر الاحكام لان يكون احد الاحرف اصلا والباقي رخصة \* وهذه اى الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسحوق اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كالاولوية الصوم في حق المسافر من الافطار والاولوية الصبر على القتل في حق المكروه على الكفر من اجراء كلمة الكفر \* واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير مظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والفقه \* من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ يعنى اذا لم يكن فقيها ربما ينقله الى عبارة لا تكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكرات ما يقطع احتمال

فقه الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ثالث) كذلك لا يؤمن عليه ان ينقله الى مالا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد وعله يزيد عموما فيجمل بمعانيه فقها وشريعة

الخصوص ان كانت عامة والجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم \* مثاله قوله عليه السلام \* من بدل دينه فاذهبه \* فوجبه العموم لان كلمة من تناول الذكرو والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذا لاثى \* الصغير ليسا برادين منه لما عرف فلوام يكن للناقل معرفة بالفقد بما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال للخصوص بان قال مثلاً كل من ارتد فانتلوه ذكرنا كان اوانثى وحينئذ يفسد المعنى \* وقوله عليه السلام \* لا وضو لمن ايسم \* فان موجهه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد للدلائل دلت عليه فلوام يكن للناقل بالمعنى فقهار بما ينقله بلفظ لا يبق فيه هذا الاحتمال بان قال مثلاً لا يجوز وضو من ايسم فيتعير الحكم ويفسد المعنى \* ولعله اى الناقل يريد عواماً بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى \* واما القسم الثالث وهو المشكل والمشارك فلا يخل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام \* الطلاق بالرجال \* فان هذا ايجاد الطلاق واستتار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام \* المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا \* فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم \* فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يخل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لالفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم بنفى ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكيف بما كان في وسعه \* وذلك مثل قوله عليه السلام \* الخراج بالضمان \* اى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالمعيب طيبة للمشتري لاله ولو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لسانات العرب \* وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمرة وخراج الحيوان ذره ونسله \* قوله عليه السلام \* القرم بازاء الغنم \* العجاء جبار \* لا ضرر ولا اضرار في الاسلام \* البيعة على المدعى والمبين على من انكر \* ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعنى ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذى ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعاً لعلم اللغة وفقه الشريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر \* لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه خوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب \* قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى انه قال \* اوتيت جوامع الكلم \* اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصاً به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤيداً الى غيره ما سمعه منه يمين واذا نقله الى عبارة لم تأمن من القصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالقصور في النظم الذى هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يخل فيه النقل لانه لا يفهم منه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لاسرمان المجمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمثابه ما انسند عيناً باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بعمان قديصر عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى وبعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

(باب تقسيم الخبر من طريق المعنى) وهو خمسة ﴿٥٩﴾ اقسام ما هو صدق لاشبهه فيه وهو خبر الرسول

عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم بمحتمل ترجيح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم بمحتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ماوجب وقفه فلم يقم به الجمة وذلك مثل ماسبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم

الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الظن والتكثير من راوى الحديث ونوع اخر مالحقه ذلك

من جهة غير الراوى وهذا

باب ما يلحقه التكثير

من قبل الراوى

وهذا النوع اربعة

اقسام ما انكره

صريحا والثاني ان

يعمل بخلافه قبل

ان يبلغه او بعدما بلغه

اولا يعرف تاريخه

كما سمعها \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلام فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لاننا لم نجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما جوزناه فيما لا يحتمل الاوجهما واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال \* واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولئن سلمنا ان التأدية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعاهم لحفظ اللفظ وبذل ذلك على انه مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

باب تقسيم الخبر من حيث المعنى

\* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني \* وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوي لا صوري قوله (وقسم بمحتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ماوجب وقفه) اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ماوجب كونه غير حجة ويمنع عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

باب ما يلحقه التكثير من قبل رواية

\* التكثير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه \* وفي الصحاح التكثير والانكار تغيير المنكر فكان المروى عنه بالظن والتكذيب بغير المنكر الذي ارتكبه الراوى على زعمه قوله (اما اذا انكر المروى عنه الراوية فقد اختلف السلف فيه) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين \* اما ان انكره المروى عنه انكارا جاحدا مكنى بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ونحو ذلك \* ففي الوجه الاول يسقط العمل به بخلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب بلاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدائهما لتيقن بمدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كينيتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدائتهما وقائده

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان يمنع من العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقل بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم لا يسقط العمل به وهذا أشبه وقد قيل ان قول أبي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اخلافي ٦٠ فمما في شاهدين شهادة على القاضي بقضية

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول \* وذكر في القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوي انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسبه فلا يسقط رواية الراوي بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا واحد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجاعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالواي نكر \* وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوي الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتني ان هدتا فقد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له الزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى ميمولا به الا في حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربعة ولم يحل لهما الزوج وزوج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربعة له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله \* واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فأتى عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاهما ان تكلماه في القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليمين قال يا رسول الله افصرت الصلوة ام نسيت فقال \* كل ذلك ام يكن \* فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال \* احق ما يقوله ذو اليمين \* فقال نعم فقام واتم صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليمين ثم لم يرتد حديثه حتى عمل بقول الناس او يقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه وانظر للشيخ \* قال الواقدي اسم ذي اليمين عمرو بن عبدود \* وقيل اسمه عبد عمرو بن بصله \* وقيل اسمه ذو الشمالين اسم شهيد يوم بدر \* وقال القتيبي الذي اسم شهيد يوم بدر غير ذي اليمين واسم ذو اليمين غير بن عبد عمرو \* وقال القتيبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا \* وقيل لقيه الحزبان \* وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغلطة اذا النسيان قد روى شيئا غيره ثم نسي بعد مدة فلا يتركه اصلا وكل واحد منهما مدرك ثقة فكان صدق في حق نفسه ولا يبطل ما ترجع من جهة الصدق في خبر الراوي بعد ان نسيان الآخر كما لا يبطل بوعده وجنونه فحل للراوي الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحويل فاذا انكر الاصل سقط التحويل وبقى العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فبنية على السماع دون التحويل الا ترى انه لو سمع الحديث

وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روى في حديث ذي اليمين ان النبي عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال افصرت الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لا يكره وعمر احق ما يقبل ذو اليمين فقالا نعم تقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكره لان النسيان محتمل من المروى عنه بخلاف الشهادة لانها لا تنصح الاتحصيل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والحجة لقول الثاني ما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تذكر حقيق كذا في ابل فا جئبت فتمسكت في الزاب فذكرت ذلك لرسول الله عليه

السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا قد بينا ان خبر ( ولم ) الواحد يرد بتكذيب العادة فكذب الراوي وعليه مداره اولي وحديث ذي اليمين ايسر بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل السامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقويم \* واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للمجنب امانا ذكر اذ كنا في ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتعكت في التراب اى تمرغت فصليت فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه وكان لا يرى التيمم للمجنب بعد ذلك \* وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريح بما وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة \* وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا ثبت الرواية وبدون الرواية لا ثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة \* وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل \* وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يعمل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروى عنه \* واما حديث ذى الدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليد الانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء \* او تذكر غفلته من حاله لشغل قلبه اعتراض فيعرف عن غيره \* وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوى الاصل ينظر في نفسه فان كان رايه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رايه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقيل ان نسيان الانسان ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تدبني على الظواهر لا على النوادر كذا في التقويم قوله (والحاكى يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان يحتمل من المروى عنه يعني كإنيوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك ثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما \* يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بترك الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقويم ايضا \* لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جمود والخصوم قد سلوا فيه انه مردودا فما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذي وقع النزاع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطاء والحاكى يحتمل  
النسيان بان سمع غيره  
فنسيه وهما في  
الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حيثئذ  
 لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة \* وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوي  
 الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار  
 او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضوا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على  
 الظن اني رويته او الاغلب اني ماروته او الامر ان علي السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان  
 يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام ليكون الفرع جازما وان كان الفرع غير جازم بل يقول انظن  
 اني سمعته منك فان جزم الاصل باي ماروته او لا ينعين الرد \* وان قال انظن اني ماروته لا تعارض  
 والاصل العدم \* وان ذهب الى سائر الاقسام فلا شبه قبوله \* والضابط انه اذا كان قول  
 الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح قوله  
 (ومثال ذلك) اي مثال الحديث الذي انكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهل بن  
 ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدوين فان  
 عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم  
 يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عنى \* فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار  
 سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهل حدثني ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك  
 بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه  
 ما يدل على وجوب العمل به \* غاية انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان  
 حدثني الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث  
 عابشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريح عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة  
 عن عابشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما امرأة نكحت  
 نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل \* الحديث فذكر ابن جريح انه سأل عنه ابن شهاب فلم  
 يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي عمير عن ابن جريح \* فلما رده المروي عنه  
 وهو الزهري لم يقر به اللجنة عند ابي حنيفة وابي يوسف رجهما الله ومثال  
 ذلك ان ابا يوسف انكر مسائل على محمد  
 حكاه عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته  
 على نفسه حين لم يذكر وصح ذلك محمد

السواء ومثال ذلك  
 حديث ربيعة عن  
 سهل بن ابي صالح  
 في الشاهدين واليمين  
 ان سهيلا سئل عن  
 رواية ربيعة عنه فلم  
 يعرفه وكان يقول  
 حدثني ربيعة عنى  
 ومثل حديث عابشة  
 رضي الله عنها عن  
 النبي عليه السلام ايما  
 امرأة نكحت نفسها  
 بغير اذن وليها فنكاحها  
 باطل رواه سليمان بن  
 موسى عن الزهري  
 وسأل ابن جريح عن  
 الزهري عن هذا  
 الحديث فلم يعرفه فلم  
 يقر به اللجنة عند ابي  
 حنيفة وابي يوسف  
 رجهما الله ومثال  
 ذلك ان ابا يوسف انكر  
 مسائل على محمد  
 حكاه عنه في الجامع  
 الصغير فلم يقبل شهادته  
 على نفسه حين لم يذكر  
 وصح ذلك محمد

واما اذا عمل بخلافه  
فان كان قبل روايته  
وقبل ان يباينه لم يكن  
جرحا لان الظاهر انه  
تركه بالحديث احسانا  
للظن به واما اذا عمل  
بخلافه بعده مما هو  
خلاف يبين فان ذلك  
جرح فيه لان ذلك  
ان كان حقا فقد بطل  
الاحتجاج به وان كان  
خلافه باطلا فقد سقط  
به روايته الا ان يعمل  
بعض ما يحتمل الحديث  
على ما نين ان شاء الله  
تعالى واذالم يعرف  
تاريخه ام يسقط  
الاحتجاج به لانه حجة  
في الاصل فلا يسقط  
بالشبهة وذلك مثل  
حديث عابشة

التي ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط \* ورأيت في نسخة نقلت عن خط الشيخ  
الامام سيف الحق والدين الباخرزي رحمه الله ان مدار حديث \* اما امرأة تكلمت نفسها بغير  
اذن ولها \* على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل \* ثم  
السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى  
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بمن قال الله تعالى \* ويسألونك عن الجبال  
\* وسألهم عن القرية \* فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الصغير  
في قوله وسأله ابن جريج كما وقع في بعض النسخ لا وجه له بل الصواب وسأل ابن جريج  
الزهري عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اي مثال انكار المروى عنه في غير الاحاديث  
ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد رحمه الله ان يروى عنه كتابا فاصنف محمد كتاب  
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف رحمه الله فلما عرض على ابي  
يوسف استحسنته وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك  
محمد قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره  
ولم يعتمد على اخباره عنه \* وصحح ذلك محمد اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره  
فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من  
مذهبه \* واختلف في عدد تلك المسائل فقل هي ثلث وقل اربع وقل ست والاختلاف  
محمول على الاختلاف العرض وجيه ما ذكر في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله  
قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه  
لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه \* او بعد البلوغ قبل الرواية \*  
او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا يبين اي لا يحتمل ان يكون مراد من  
الخبر بوجه او لا يكون \* فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث  
بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل  
عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا  
يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم \* معتقدين باحتما فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل  
قوله تعالى \* ايس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح \* الآية وان كان العمل والقوى  
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف يبين \* فان ذلك اي الخلاف  
\* جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالفه لاوقوف على انه منسوخ او ليس  
بثابت وهو الظاهر من حاله \* فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس  
بثابت ساقط العمل والاعتبار \* وان كان خلافه باطلا بان خالفه لقله المبالة والتهاون بالحديث  
اولمفلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهرا لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهرا كان  
مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية \* فان قيل انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتضرا عليه  
فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كالمات او جن بعد الرواية \* قلنا قد بلغ الحديث اليها

بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواء في الحل وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحترار من محذور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه \* وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما \* وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية اوبعد واحد منهما لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل بيقين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان به الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل \* ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه قوله ( وذلك مثل حديث عائشة ) اى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذى ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقلت عائشة رضى الله عنها او برعت عن المنذر ثم قالت للمنذر لتلكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرأ قضيتيه فقرت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التملك الذى لا يكون الا من صحة النكاح وثبوت استحالة ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روى عن الزهرى في ذلك كذا في شرح الآثار \* وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينقذ بعبارةها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت \* او يقال لما انكحت فقد امة قدرت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى قوله ( ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين ) روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا يقوم به الحجة \* فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام \* قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواء طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعد ما علم به وقيل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقاط اكبر

رضى الله عنها ان  
النبي عليه السلام قال  
ايما امرأة نكحت بغير  
اذن وليها فهو باطل ثم  
انها زوجت بنت عبد  
الرحمن وهو غائب  
وكان ذلك بعد الرواية  
فلم يبق حجة ومثل  
حديث ابن عمر في  
رفع اليدين في الركوع  
سقط برواية مجاهد  
انه قال صحبت ابن عمر  
سنتين فلم اراه يرفع  
يديه الا في تكبيرة  
الافتتاح

و اما عمل الراوى  
ببعض محتملاته فرد  
اشترى الوجوه لكنه  
لم يثبت الجرح بهذا  
لان احتمال الكلام لغة  
لا يطل تأويله وذلك  
مثل حديث ابن عمر  
التبايعان بالخيار مالم  
يتفرقا وحله على  
افتراق الا بدين  
والحديث محتمل افتراق  
الاقوال وهو معنى  
المشترك لانهما معنيان  
مختلفان والاشترار  
لغة لا يسقط تأويله  
ومن ذلك حديث ابن  
عباس رضى الله عنه  
من بدل دينه فاقتلوه  
وقال ابن عباس رضى  
الله عنه لا تقتل المرتدة  
فقال الشافعى رحمه  
الله لا يترك عموم  
الحديث بقوله  
وتخصيصه والامتناع  
عن العمل به مثل  
العمل بخلافه لان  
الامتناع حرام مثل  
العمل بخلافه والله  
اعلم بالصواب

الروايات \* اليه اشير في شرح الآثار قوله ( و اما عمل الراوى ببعض محتملاته ) اى محتملات  
الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد  
وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بمعمل الراوى ببعض  
محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هى الحديث وتأويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني  
لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التأمل  
والنظر فيه فان انضح له وجه وجب عليه اتباعه \* وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى  
ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما \* المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا \* ليس  
في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقوال فان البايع اذا قال  
بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار  
ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القول وهذا التأويل منقول عن محمد  
رحمه الله \* ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين \* احدهما ان الرجل اذا قال بعت  
عبدى بكذا فلما خطب ان يقبل مالم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول  
عن ابى يوسف رحمه الله \* والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد ان يقاد البيع قبل  
ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث  
رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان  
لا يقبله قام بمضى ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة  
المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يطل هذا الاحتمال وتأويله وكان للمجتهد ان يحمله  
على وجه آخر بما انضح له من الدليل \* ومن ذلك اى من هذا القيل حديث ابن عباس  
رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* من بدل دينه فاقتلوه \* اى دين الحق  
فكلمة من عامة تناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة  
رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما \* لا تقتل المرتدة \* فلم يعمل الشافعى رحمه الله  
بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره \* وكان الشيخ اراد بابراد هذا الحديث ان  
الشافعى رحمه الله يوافقنا في هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس واثبت خيار  
المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لالتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله  
عنهم بالرجال لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة  
وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال \* والامتناع عن العمل  
به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث  
الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام \* والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما  
يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة  
ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعلا بخلافه ولو اشتغل  
بالاكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما في التحقيق واحدا لان

﴿ باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾ وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث ﴿ ٦٦ ﴾ وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا \* ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في اتقييلين \* ورأيت في المعتمد لابن الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابى حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خصه وتأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لشهادة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده \* وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى \* ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر \* وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حلت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حل مارواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما \* وقيل ان لم يكن المذهب الراوى وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوى وجب المصير اليه والا فلا \* وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كما لو صرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

ان يكون من جلس ما يحتمل الخفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن بهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به اولا يصلح بان يصلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك بجهل في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والتصحية او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول فثالث ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فقد حلف عمران لا يني احد ابدا وقال على رضي الله عنه كفى بالنبي قننة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة ومبناه على الشهرة وعمر وعلى رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لا نألقينا الدين منهم فيبعد ان يخفي عليهم فيحمل ذلك على الاتساع

### ﴿ باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾

قوله ( اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه ) اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا \* والقسم الثاني وهو ما يلحقه النكير من ائمة الحديث \* اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فثالث ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم \* البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام \* اي حذوا ما غير المحسن بغير المحسن \* وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا يني احدا ابدا فلو كان النفي حدا لمالحلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت الخنث من المدينة ومعلوم ان الخنث لا يوجب النفي حدا بالاجاع \* وكما نفي عمر رضي الله عنه نضربن الججاج منها حين سمع قائلا تقول \* هل من سبيل الى خير فاشربها \* او من سبيل الى نضربن ججاج \* والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ما ذنبني يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك \* وقال على رضي الله عنه كفى بالنبي قننة ولو كان النفي حدا لاسمى قننة \* وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من

( الصحابة )  
فيبعد ان يخفي عليهم فيحمل ذلك على الاتساع

الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الذين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله (وكذلك لما امتنع عمر) اذا قنع الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضهم بين الغائبين وله ان يدعهم احرارا بضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج ولا يقسمها \* وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضى لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها \* ولعلنا رحمهم الله ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم واراضهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضهم مع علنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها هننا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه \* وانما فعل ذلك بعد مشاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما اني لو تناولت انه من كتاب الله تعالى استفتيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل \* ما افله الله على رسوله من اهل القرى \* الى قوله عز ذكره \* والذين جاؤا من بعدهم \* ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا الفى نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضهم ليكون ذلك لهم ولم يأتى بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بفقده الآية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفنى بلالا واصحابه فاحال الحول ومنهم من تطرف اى ماتوا جميعا \* التطبيق ان يضم المصلى احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذه في الركوع \* ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال \* سنت لكم الركب فتخذوا بالركب \* وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فتخذوا بالركب \* وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه \* وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كزوى ابو حنيفة الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما \* لكنه رآه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامرهم بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم ك رخصة الافطار في السفر لاتعيننا عليهم بالاخذ بالركب \* الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا ك رخصة قصر الصلوة في السفر فلم يبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر  
من القسمة في سواد  
العراق علم ان القسمة  
من رسول الله عليه  
السلام لم يكن حتما  
وقال محمد بن سيرين  
في منعة النساء هم  
شهدوا بها وهم نهوا  
عنها وما عن رأيهم  
رغبة ولا في نصيحهم  
تهمة فان قيل ابن  
مسعود لم يعمل باخذ  
الركب بل عمل  
بالطبيق ولم يوجب  
جرحا قلنا لانه لم  
ينكر الوضع لكنه  
رأى رخصة ورأى  
التطبيق عزيمة  
والعزيمة اولى الا ان  
ذلك رخصة اسقاط  
عندنا

النطبق مشروعا اصلا \* وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم \* والدليل عليه ان سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه رأى ابنه يطبق فتراه فقال رأيت عبد الله يفعل ما قال رضى الله عنه ابن ام عبد كذا امرنا بهذا ثم نهينا عنه \* ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف فانقلب تلك الرخصة عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اى نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتل الخفاء على الراوى \* ماروى عن ابى موسى الاشعرى رضى الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهنى رضى الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى بالصحابة اذا قبل اعلى فوق في بئر اوز به فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال \* من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة \* ثم لم يوجب ما ذكر عن ابى موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان ماروا زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك لم يعمل به \* على اننا لانعلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابى العلية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابى موسى كذا في الاسرار ولم يتقل عن اخذ من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت \* ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بخلاف بعض الصحابة اذا ممكن الحمل على وجه حسن وقدا ممكن ههنا بان يقال انما عمل او افترى بخلافه لانه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع اليه قالوا يجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله (واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل بجملا اى \* بهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكروا فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بمعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين \* وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجاعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذا انقلب مع عدالته وبصيرته انما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بما وقع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوجب الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة \* الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق \* ولعمامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهى القرون الثلاثة التى شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعداتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوى صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا باباحته او لعب بالشرط كذا في جرحه بناء عليه \* وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

ومثال القسم  
الاخر ماروى عن  
ابى موسى الاشعرى  
انه لم يعمل بحديث  
الوضوء على من قهقه  
في الصلوة ولم تكن  
جرحا لان ذلك من  
الحوادث النادرة  
فاحتل الخفاء واما  
الطعن من ائمة  
الحديث فلا يقبل بجملا  
لان العدالة في المسلمين  
ظاهرة خصوصا في  
القرون الاولى فلو  
وجب الرد بمطلق  
الطعن لبطلت السنن  
الابرى ان شهادة  
الحكم اضييق من  
هذا ولا يقبل فيهما من  
المزكى الجرح المطلق  
فهذا اولى واذا فسر  
بما لا يصلح جرحا لم  
يقبل

ما يسهو فانه يحجز عن امساك لسانه عنه فيطعن فيه طمنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل  
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل ثبت انه لا بد فيه من بيان السبب \* بخلاف التعديل  
لان اسبابه لا تنضب ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها \* وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو  
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده \* وكذا قولهم الظاهر  
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك \* قال الغزالي رحمه الله والصحيح عندنا  
ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفي باطلاقة  
ومن عرفت عدالته في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب  
\* وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري  
قد احتج بحماسة سبى من غيره الجرح لهم كهمكرمة ولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابي  
اويس وعاصم بن علي وعمر بن مرزوق وغيرهم \* واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة  
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابو داود والبيهقي وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح  
لا يثبت الا اذا فسر سببه \* فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها  
ائمة الحديث فيه وقلا يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان  
ضعيف وفلان ليس بشئ او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشترط  
بيان السبب ينضى الى تعطيل ذلك \* فالجواب ان ذلك وان لم نعتده في اثبات الجرح  
والحكم به فقد اعتمدناه في ان بوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان  
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من اتراحت عنه الريبة منهم  
نبحث من حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبنا الصحيحين وغيرهما ممن  
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اى الطعن المفسر بما لا يصلح  
جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنين انه دس ابنه اى اخفاء  
لياً خذ كتب استاذه جاد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان  
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الاباء دقة نظره في دقائق الورع  
والتقوى \* وعلو درجته في العلم والفتوى \* وقد طعن الحساد في حق هذا الجنس كثيرا  
حتى صنفوا في طعنه كتباً ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الا شرفا وعلوا \* ورفع بين الانام  
وسموا \* فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر \* وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر \* وقد  
جرح من له ادنى بصيرة وانصاف \* وجانب التعصب والاعتساف \* ان كل ما قالوه افتراء \*  
ومثله عنه براء \* ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا  
وغصبا بغير رضاه مالكمها واخذها برضاء \* فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه  
في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله \* وان اخذها باذن المالك تملكا  
او عازية \* فاما ان روى منها شيئا ولم يروى فان لم يروى فليس للطعن فيه مدخل وان روى  
فاما ان روى منها ما حسمه من استاذه او ما اجازله بروايته او روى ما لم يحسمه منه ولم يحجزه

وذلك مثل من طعن  
في ابي حنيفة رحمه  
الله انه دس ابنه ليأ  
خذ كتب استاذه جاد  
وهذا دلالة اتقانه  
لانه كان لا يستجيز  
الرواية الا عن حفظ  
واتقان ولا يأت من  
الحافظ الزلل وان  
جد حفظه وحسن  
ضبطه فالرجوع الى  
كتب الاسناد آية  
اتقانه لا جرح فيه

بروایته \* فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح \* والثاني كذلك  
لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق مسلوک صحیح علی ما مر به \* الاتقان الاحكام  
\* وان جد حقه ای عظم \* او معنا جده في حفظه ای اجتهاد بخذف حرف في واسند  
الفعل الى الحفظ مجازا قوله ( ومن ذلك ) ای ومن الطعن المفسر الذي لا يصلح جرحا لهم  
بالتدليس \* التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري \* وهو في اصطلاحهم كتمان انقطاع  
او خلل في اسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصححة \* وقبل هو ترك اسم من يروى  
عنه وذكر اسم من يروى عنه شیخه \* وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما  
تدليس الاسناد وهو ان يروى عن لقيه مالم يسمعه موها انه سمعه منه او عن عاصره ولم يلقه  
موها انه قد لقيد وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك  
حدثنا ولا خبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان \* والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن  
شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف \* ثم قال  
فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخوا للكذب \* وعن  
شعبة انه قال لان اذن احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في  
الزجر عنه \* والقسم الثاني امرء اخف وفيه تضییع للروى عنه وتوعير لطريق معرفته على  
من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد  
يحملة على ذلك كون شیخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع  
فنه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوى كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثر  
من ذكر شخص واحد على صورة واحدة \* قال واختلف في قبول رواية من عرف بالنوع  
الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا يقبل  
روايته بين السماع اولم يبين \* والصحیح التفصيل وانما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه  
السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه ومارواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا  
واخبرنا واشباهها فهو صحیح قال وفي الصحیحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب  
كثير جدا كفتادة والاعمش وسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب  
من الابهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام \* وذكر  
غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف بسقط  
الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وابهام لما لاحقيقة له وذلك يورث في صدقه  
\* وان اخبر باسمه اذا استكشف و اضاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه  
ولا يجب قدح فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص  
على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قادح \* قال علي ابن خشرم  
كنافي مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فقبل له حديثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم  
بالتدليس وذلك ان  
تقول حدثني فلان  
عن فلان من غير ان  
يتصل الحديث بقوله  
حدثنا واخبرنا وسموه  
شعبة لان هذا يوهم  
شبهة الارسال  
وحقيقته ليس بجرح  
على ما مر شبهته اولي

الزهرى ولا يمن سمعه من الزهرى حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى \*  
 هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين هذا ان التدليس بترك اسم المروى  
 عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه مترك ذكره الا لانه عدل ثقة  
 عنده لما ذكرنا فى المرسى ويجرى ذلك مجرى تعديله نصريحا والصحابة كانوا يروون  
 احاديث ويتركون اسامي رواها كما ذكرنا فى المرسى فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر  
 لما استجازوا ذلك \* وكذا التدليس بالكنية عن المروى لانه الذى سماه الشيخ تليسا لانه  
 ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير قبول الحديث فحينئذ لا يقبل  
 لانه خيانة وغش فيقدح فى الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ  
 فى الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر \* فاما العننة التى ذكرها  
 الشيخ من التدليس فهمى كذلك عند بعضهم ولكن عند عامةهم هي ليست بتدليس فان ابا عمرو  
 قد ذكر فى كتابه ان الاسناد المعتمد وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس  
 من قبيل المرسى والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال  
 الى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح فى تصانيفهم  
 فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو الدوانى المقرئ الحافظ اجاع اهل النقل على ذلك \* قال وهذا  
 بشرط ان يكون الذين اضيفت العننة اليهم قد ثبتت ملاقاتهم بعضهم بعضهم برائتهم عن  
 وصية التدليس فحينئذ يحتمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك \* وذكر  
 الحكم ابو عبد الله الحافظ فى كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعننة متصلة باجاع  
 اهل النقل اذالم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى وبما لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس  
 على من كنى عن الراوى اى ابهم راوى الاصل وهو المروى عنه \* ولم يسمه اى لم يذكر  
 اسمه الذى عرف به \* ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني \*  
 وهو اى قوله ابو سعيد يحمى الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله \* وغير الثقة مثل  
 محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفي يروى التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي  
 يدلس به موها انه ابو سعيد الخدرى \* ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما  
 اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصرى احدهما يكنى ابا ربيعة وكان ترك الحديث يروى  
 عنه سفيان الثوري وي زيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى  
 عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي وو كيع وابو نعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية \*  
 ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غنى وهو غير ثقة والاخر  
 ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثني الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابا يوسف  
 رحمه الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما \* واختلف فى ان التعديل على الابهام من غير  
 تسمية المغدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لاتهم او من لاثني به هل يكتب به ام لا  
 فعند ابي بكر الصير فى بعض اصحاب الحديث لا يكتب به لانه قد يكون ثقة عنده وقد الملع

ومن ذلك طعنهم  
 بالتدليس على من كنى  
 عن الراوى ولم يسمه  
 ولم ينسبه مثل قول  
 سفيان الثوري  
 حدثني ابو سعيد  
 وهو يحمى الثقة  
 وغير الثقة ومثل  
 قول محمد بن الحسن  
 رحمه الله حدثني  
 الثقة من اصحابنا من  
 غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجاع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجراً ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي \* وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقول هذا منه كالمسماء وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب \* لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى من الراوى عنه كما تحتل ان تكون لكون المروى عنه متبهما تحتل ان تكون لاجل صيانه عن الطعن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى \* وان سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه متبهما \* فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوى اذا لاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجب \* فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم ينعما عن ارتكابه لا ينعما عن الكذب في الرواية ايضا \* والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق للعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الابوة الا ما اختص بها وهو ما شهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كنيته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع \* مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي \* وبانه روى حديثا عن الجراح فسأله عن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضى الله عنهما فلما جرح قبل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله \* وذكر في الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حديثا ابو النضر حتى لا يعرف \* قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذا راوا صاحبها قالوا امير المؤمنين فها هو الرعد صوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا \* يصلون الصلوة على السحاب \* مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة \* وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التى بعد الاختلاط وقبلت الروايات التى قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن طامنا فيغنى ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لا بأس به  
صيانة عن الطعن فيه  
وصيانة الطاعن  
واختصارا وليس  
شكل من اتهم من وجه  
ما يسقط به كل حديثه  
مثل الكلبي وامثاله  
ومثل سفيان الثورى  
مع جلال قدره  
وتقدمه في العلم  
والورع وتسميته ثقة  
شهادة بعدائه فاني  
يصير جرحا ووجه  
الكناية ان الرجل  
قديما فيه باطل  
فيحق صيانه

في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الثبوت  
وبالشبهة تردا لجهة وينبغي ترجيح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت او عنه ليس كل من اتهم بوجه  
ساقط الحديث مثل الكلبي وعبد الله بن ابي عمار وسفيان الثوري وغيرهم  
فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم  
والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن ردد حديثهم به اذ لو ردد حديث امثال هؤلاء بطعن  
كل احدا قطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد  
فيه ادنى شيء مما يجرح به الامن شاء الله تعالى فلذلك لم يثبت الى مثل هذا الطعن ويحمل  
على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر قوله (وقد يروى عن هودونه في السن) كرواية  
الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك \* او قرينه اى مثله يقال قرنه في السن وقرينه اذا  
كان مثله فيه \* وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما من الاخر كرواية الزهرى  
عن غير بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدبجا \* والثاني ان يروى احدهما من  
الاخر ولا يروى الاخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعروهما قرينان \* او هو  
من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الغنى الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر  
البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي \* واعلم ان العلو في الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب  
فيها والتزول فيه مفصول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل  
من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عدا في قتلهم قلة جهات الخلل وفي  
كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها  
فالشئح نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن \* فقال وذلك اى  
ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان  
طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هودونه واذا كان كذلك  
صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسناد نازل \* وانما  
يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استفسر الراوى  
عن المروى عنه فلم يفسر كناية قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنباً  
على الشريعة ولا يوجب قدحاً في المروءة \* لانه اى مجداً فقيل له اى لعبد الله \* فيه اى في ابائه عن  
الاستماع معنى قيل له لم لا تجيبه الى استماع الاحاديث \* لان اخلاق الفقهاء تحالف اخلاق الزهاد  
واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا  
على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع  
انه قد واعد له الصبر \* وقد يحسن في منزل القدوة ما يقع في منزل العزلة حتى استحب للمفتي الاخذ  
بالخصي يسير اعلى العوام مثل التوضؤ بما الحام والصلوة في الاماكن الطاهرة ظاهر بدون  
المسلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بابطالها عنه فيها ولا يليق ذلك باهل  
العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل العزيمة اولى بهم \* وينعكس ذلك مرة اى يحسن في منزل العزلة

وقد يروى عن هودونه في السن  
او قرينه او هو  
من اصحابه وذلك  
صحيح عند اهل الفقه  
وعلماء الشريعة وان  
طال سنده فيمكن  
عنه صيانة عن الطعن  
بالباطل وانما يصير  
هذا جرحا اذا  
استفسر فلم يفسر  
ومن ذلك ما لا يعد  
ذنباً في الشريعة  
مثل ما طعن الجاهل  
في محمد بن الحسن  
رحمه الله لانه سأل  
عبد الله بن المبارك  
ان يقرأ عليه احاديث  
سمعا فابى فقيل له  
فيه فقال لا تجبني  
اخلاقه لان هذا ان  
صح فليس به بأس  
لان اخلاق الفقهاء  
تخالف اخلاق  
الزهاد لان هؤلاء  
اهل عزلة واولئك  
اهل قدوة وقد يحسن  
في منزل القدوة ما  
يقع في منزل العزلة  
وينعكس ذلك مرة

وقد قال فيه عبد الله بن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحمى الله به (٧٤) دينهم وديناهم فقبل له ومن ذلك اليوم

ما يقبح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالفة للشرعية صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما يحكى عن المتصور الحلاج من قوله انا الحق وما يحكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحاني ما اعظم شأنى وما يحكى عن الشبلى رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر \* وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اى مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو حثها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على بردون فتركت حديثه \* مع ان ذلك اى الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيال الذى هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لاسبق الا فى نضل او خف او حافر فاني يجعل ذلك طعنا \* ومن ذلك طعنهم بالصغر \* شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء نجما فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا \* وقال قوم الخلد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة \* فقال الشيخ لا يقدر الصغر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل \* وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبد الله بن ثعلبة بن صغير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حرو عبد صغير او كبير نصف صاع من تمر او صاعا من تمر او صاعا من شعير \* فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لامر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعي رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقد روى انه نحل له ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء \* والصحيح في نسبة عبد الله العذرى دون العدوى فان ابا علي الغساني قال العدوى في نسبته كما قال احمد بن صالح المصري تصحيف انما هو من بنى عذرة \* وذكر في المغرب العذرة وجمع في الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن صغير العذرى ومن روى العدوى فكأنه نسبته الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا في معرفة الصحابة لافى نعيم والصحيح هو الاول \* ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدر في الرواية قدمنا حديث عبد الله بن ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنهما \* لانهما اى الحديثين استويا في الانصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبد الله مع صغره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يصف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيال و الاقدام ومثل طعن بعضهم بالزحاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقالا باطلا الا ان يكون امرا يستفزه الخفة فيخط ولا يبالى ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدر بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة بن صغير العذرى في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الانصال وهذا اثبت منهما من حديث ابي سعيد

(اضافه)

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ﴿ ٧٥ ﴾ ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه

لان العبرة لصحة الاتقان

وهذا مثل طعن

من طعن في ابي بكر

الصدوق رضي الله

عنه انه لم يحترف

رواية الحديث وان

كان قد فعله من هو

دونه في المنزلة فكذلك

في كل عصر اذا صح

الاتقان سقطت العادة

وقد قبل النبي عليه

السلام خبر الاعرابي

على رؤية الهلال ولم

يكن اعتاد الرواية وقد

يقع الطعن بسبب هو

مجتهد مثل الطعن

بالارسال ومثل الطعن

بالاستكثار من فروع

مسائل الفقه فلا يقبل

فان وقع الطعن مفسرا

بما هو فسق وجرح

لكن الطاعن منهم

بالعصبية والعداوة

لم يسمع مثل طعن

المحدثين في اهل السنة

ومثل طعن من يتحمل

مذهب الشافعي

رحمه الله على بعض

اصحاب المتقدمين

رحمه الله عليهم واما

وجوه الطعن على

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك ضد ابي بكر الاستماع على وجاعة وعند الحاكم ابي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع \* وحديث ابي سعيد من القسم الاول \* وهذا اى حديث عبد الله اثبت متناى ادل على المعنى وابعده من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته \* ادوا صدقة الفطر \* الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر من هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وائس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع \* وانضاف الى ذلك اى الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاما من تمر او شعير او نصف صاع قح على كل حر او مملوك ذكر اوائى صغيرا وكبير قوله ( ومن ذلك ) اى ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احترام الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالتواتر والمشهور والغريب والمستنكر في التوقييم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحح الاخبار وسقمها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحمله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه افتضح عندها له \* وهذا طعن باطل اعنى الطعن بعدم الاعتقاد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف ووربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها \* واما طعنهم على القاضي الامام ابي زيد فيمنع متوجه لان ما ذكرنا امر كل ويان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من الخالصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والاكيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكرنا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله \* اذا صح الاتقان سقطت العداوة اى اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلفت اليها بعد قوله ( وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار ) من فروع الفقه كذا ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه \* ووجهه انه لا اشتغل بالفقه وصرف همه اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة لذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا \* وجعله شمس الائمة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف \* والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوى في السماع من غير واحد \* وقد ذكرنا بعضه اى بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها

والاصرار على الصغار ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعد بلوغه اياه ونحوها \* ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصحة \* فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث \* ومظنة الشئ \* موضعه وماله الذى يظن كونه فيه قوله ( لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض ) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان مانع او لا مانع وعند من جوزوه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلامانع \* والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض الدليل \* هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لاحتالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قبل \* والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى \* لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافا كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة \* والله تعالى تعالى عن ان يوصف به \* وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لابد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليه ان يتمكن التعارض فى الحكم حقيقة \* فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نشرع فيه

### ( باب المعارضة )

اى باب بيانها قوله ( وهذا الفصل ) اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية او فى غيرها \* وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وجرار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم قوله ( وركن المعارضة كذا ) ركن الشئ \* مالا وجود لذلك الشئ الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كفى هذه الصورة فان

( ما فسر )

ومن طلبها فى مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التى ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض لان ذلك من امارات القبح الحدت تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة والله اعلم وهذا ( باب المعارضة ) واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل فى الباب طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام فى الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شريعة امامية المعارضة لغة فالمازاة على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اى استقبلنى بصدوم منع سميت الموانع حوارض

وركن المعارضة  
تقابل الجنتين على  
السوء لامزية  
لاحدهما في حكيم  
متضادين فركن كل  
شيء مايقوم به واما  
الشرط فانحداحل  
والوقت مع تضاد  
الحكم مثل التحليل  
والتهريم وذلك ان  
التضاد لايقع في محلي  
لجواز اجتماعهما  
مثل النكاح يوجب  
الحل في محل والحرمة  
في غيره وكذلك في  
وقتين لجواز اجتماعهما  
في محل واحد  
في وقتين مثل حرمة  
الجنس بعد حلها

مافسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل \* وانما قيد بنسوى الجنتين  
ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالمشهور لا  
يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور \* وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتها  
لانهما اذا كانا متفقين يتأيد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض \* وذلك اى اشتراط اتحاد  
المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشئيين لا يتحقق في محليين وكاجتماع الحل  
والحرمة في المنكوحة واماها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين \* ولا  
في وقتين لما ذكر في الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد الاحوال ايضا فان اختلافها من قبيل  
اختلاف المحل واختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز  
اجتماع الضدين في محل واحد وفي وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة في  
المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد وفي واحد  
بالنسبة الى ولده والوالد \* قال شمس الاثمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما  
موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجوز التعارض  
بين الاثنين والسنتين ولا يجزى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر  
فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله  
عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك من رأيه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكان الرأين  
من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين \* وقد سمي بعض العلماء  
التعارض الذي بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سيما متناقضين  
وبعني به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر \* ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة  
المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى  
اذا اردت به برج الحمل \* وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكروه مختار اى له قدرة على  
الامتناع لا يناقضه قولك المكروه ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورأيه وشهوته \* ويندرج  
فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل  
والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى في هذا الزمان او المكان زيد ليس يجالس  
اى في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني \* وكذا اذا قلت زيد اب  
اى لعمر زيد ليس باب اى لخالد اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد \* او قلت  
الخنزير في الدن مسكر اى بالقوة الخنزير في الدن ليس مسكراى بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان  
متغيران \* ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى جميع اجزائه  
كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغيران \* وكذا اذا قلت الجسم  
مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان  
المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد واما  
متغيران \* وبالجملة يشترط ان لا يباير احد الكلامين للآخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات

فينفي احدهما ما يثبت الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله  
( وحكم المعارضة ) كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعدر الجمع بينهما فالتسبيل فيه  
الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه ناسخا للمقدم وان  
لم يعلم سقط حكم الدليل لتعدر العمل بهما واحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى  
من العمل بالآخر والتزجج لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل ايضا لوجود  
الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بمساحتمل انه منسوخ واذا تساوتا وجب  
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك  
النصان بتساوقهما فلا بد من طلب دليل آخر يعرف به حكم الحادثة \* ثم ان كان التعارض  
بين الآتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان يمكن او الى اقوال الصحابة  
والقياس ان لم توجد \* وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة بما يمكن به اثبات  
حكم الحادثة \* وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس \* ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا  
فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس \*  
ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التوقيم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آتين  
فاليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فاليل الى اقوال الصحابة وان وقع  
بين اقوال الصحابة فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي \* وعند  
من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس  
وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض  
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري \* ثم يختار الشيخ ان كان القول الاول يكون  
قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بالمجموع اى حكم المعارضة بين الآتين المصير الى السنة  
وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى \*  
وان كان القول الثانى يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس  
واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به بصار الى السنة  
والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها بصار الى احدهما \*  
وقيل معناه على الترتيب في الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك \* وذكر في  
بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نومان وان كان بصار الى قول الصحابي اولاهم الى  
القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبهة السماع  
فيقدم على القياس قوله ( وعند العجز ) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على  
الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض  
في الجمع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سمي  
بيانه \* فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان  
يمكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آتين فالصير

وحكم المعارضة بين  
آتين المصير الى السنة  
وبين سنتين نومان  
المصير الى القياس  
واقوال الصحابة  
رضى الله عنهم على  
الترتيب في الجمع ان  
يمكن لان الجهل  
بالناسخ يمنع العمل بهما  
وعند العجز يجب  
تقرير الاصول واذا  
ثبت ان الاصل في  
وقوع المعارضة الجهل  
بالناسخ والمنسوخ  
اختص ذلك بالكتاب  
والسنة فكان بين  
آتين

الى السنة وان كان بين سنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة \* وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجمل في هذا الكلام نوع اشتباه وام يتضح لى سره \* ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احدا الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذى سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل \* وعند بعضهم لا عبرة لكثرة امدد وقلته في التعارض وسيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل \* ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى \* فاقرأوا ما تيسر من القرآن \* وقوله عز وجل \* واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا \* فان الاول بعموم مدي وجوب القراءة على المقتدى اوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني بنفي وجوبها عنه اذا انصت مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتمارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام \* من كان له امام فقرأت له الامام له قرأته \* وقوله عليه السلام في الحديث المعروف \* واذا قرأ فانصتوا \* ولا يعارضهما قوله عليه السلام \* لا صلوة الا بفتح الكتاب \* لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف \* ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدةين وماروت عائشة رضى الله عنها انها صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بماثر الصلوات قوله (او قرأتين) مثل قوله تعالى \* وارجلكم \* بالنصب والجر وقوله جل ذكره \* بطهران بالشديد والتخفيف \* ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للجهل بالناسخ ولا يتصور نسخ احدى القرائتين بالآخرى لتزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد \* لانا نقول لانسلم تزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما نزلت القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيالم يمكن الجمع بينهما الا انما للمعرفة الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لا يصلح ناسخا لى لا يصلح ناسخا لشيء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لا بد من ان يكون فرق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص ايضا \* وبيان ذلك اى بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعنى المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما لشرط التجرى

او قرأتين في آيه او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كله سايب على ما بين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولى الصحابة رضى الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فحمل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعى وهو الاختيار

إذا احتاج إلى العمل وإن لم يقع له حاجة إلى العمل بثوق فيه \* وهذا عندنا وعند الشافعي  
 رحمه الله يعمل بإيهما شاء من غير تحروا لهذا صار له في مسألة واحدة قولان وأقوال وأما  
 الروايتان اللتان رويتا عن أصحابنا في مسألة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما  
 صحيحة والآخرى فاسدة ولكن لم نعرف الأخيرة منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق  
 من اللاحق كذا ذكر أبو اليسر \* فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض يجري بين النصين  
 الذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بإيهما شاء بشهادة قلبه فاقام  
 الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا \* وتقريره ما ذكره القاضي الامام  
 في التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكننا جعلناه  
 والجهل لا يطلقنا علاما شرعيا والاختيار عمل شرعي وأما القياسان في تعارضان على طريق ان  
 كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او  
 اخطاه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين  
 حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحرك في اجناس ما يقع به التكفير فلنا قد بينا  
 ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق  
 العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابته الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس  
 لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كقال عليه السلام  
 \* اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في  
 ذلك فيعمل بما شهد به قلبه \* ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فن حيث  
 انهما جئنا في العمل بهما ثبت الخيار من غير تحرك في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله  
 تعالى واحد صار متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري  
 ايهما الصواب كافي النصين فن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فقلنا يحكم فيه برأيه ويعمل  
 بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قوله ( فاما تعارض  
 القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه ) اي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به  
 لان ذلك اي القياس \* وضع الشرع اي دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ  
 فان الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في المنصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ  
 شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا  
 الوجه \* فاما في الحقيقة اي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا يلم بضعه الشرع طريقا  
 اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه \* الا انه اي لكن القياس لما كان مأجورا  
 على عمله اي اجتراه خطأ الحق او اصاب \* وجب التخيير اي الحكم بالتخيير \* لا اعتبار شبهة  
 الحقيقة اي بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل \* ووجب العمل بشهادة القلب  
 طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

واما تعارض القياسين  
 فلم يقع من قبل الجهل  
 من كل وجه لان ذلك  
 وضع الشرع في حق  
 العمل فاما في الحقيقة  
 فلا من قبل ان الحق  
 في المجتهدات واحد  
 يصيبه المجتهد مرة  
 ويخطئ أخرى الا  
 انه لما كان مأجورا  
 على عمله وجب  
 التخيير لا اعتبار شبهة  
 الحقيقة في حق نفس  
 العمل بشهادة القلب  
 لانه دليل عند  
 الضرورة لاختصاص  
 القلب بنور الفراسة  
 واما فيما يحتمل النسخ  
 فجعل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جماعين  
الحق والباطل كذا قال ابو اليسر \* لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند  
الضرورة وهى انقطاع الادلة كفى اشتباها انقبلة وغيره \* والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه \* و  
في الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو يفرس  
اى يثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اى اعلم وابصرو منه قوله عليه  
السلام \* اتقوا فراسة المؤمن \* واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب  
والسنة \* فجعل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ \* بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما  
في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا قوله (ولان القول بتعارض  
القياسين) بمعنى اذا قلنا بتحقيق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط  
ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه  
ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة ووجه يقينا فكان العمل باحدهما على  
احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فخل له العمل بالمحمول لهذه الضرورة \* فلما  
في تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليه دليل شرعى يرجع اليه  
في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو  
النسخ قوله (ومثال ذلك) اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض  
النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى في تعارض القياسين مسئلتا الاناثين  
والثوبين فان المسافر اذا كان معه انا من الماء احدهما نجس والاخر طاهر وليس له ماء  
طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا  
لشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم \* لانه اى التيمم او التراب ظهور مطلق عند المجز عن  
الماء الطاهر وقد تحقق المجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء لما يمكنه  
اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضي باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض  
النصين ونظير تعارض القياسين مسألة الثوبين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف  
الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلى في الذى يقع تحريه  
على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس لستر بدا  
يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحرى لهذه الضرورة حتى ان في مسألة الاناثين لو احتاج  
الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له  
في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له  
شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالجواز  
بوضحه ان في مسألة الاناثين او كانا نجسين لا يؤمر بالتوضي بهما ولو فعل لا يجوز لوجود  
الخلف وهو التراب وفي مسألة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة في احدهما ويجز به  
وذلك لانه ليس للستر ولا ثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند المجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بتعارض  
القياسين يوجب العمل  
بلا دليل هو الحال  
وتعارض الحجتين  
من الكتاب والسنة  
يوجب العمل بالقياس  
الذى هو حجة ومثال  
ذلك ان المسافر اذا  
كان معه انا في  
احدهما ماء نجس وفي  
الاخر طاهر وهو  
لا يدري هل بالتيمم  
لانه ظهور مطلق عند  
المجز وقد وقع المجز  
بالتعارض فلم يقع  
الضرورة فلم يجز  
العمل بشهادة القلب  
ولو كان معه ثوبان  
نجس وطاهر لا ثوب  
معه غيرهما عمل  
بالتحرى

اصابة الطاهر مأمول ايضا \* وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل  
بالتحرى الذى هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الخال الذى  
هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلى في الهماء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له  
ان يصلى عربانيا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجهه كالا يجوز له الصلوة  
عربانيا اذا وجد ثوبا ربه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجهه باعتبار ان الاربع حكم  
انكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد \* ثم ما ذكرنا من  
عدم جواز التحرى وجوب التيمم في مسألة الانثيين مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله تحرى  
ويتوضأ بما يقع تحريه عليه انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حالة العجز عند استعمال الطاهر  
قطعا ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحرى فقيام الدليل يمنع ثبوت  
صفة الطهورية ولانه متى صلى بتوضؤ بالماء الذى تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجهه  
ومتى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على  
اصله فكان الاول اولى \* وانا نقول ان التحرى حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقد  
التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحرى معتبرا في هذه الحالة \* وقوله  
انه جعل خلفنا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لا يمكنه  
الاستعمال الا بالتحرى وشرح الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم ظهور مطلق  
لا بعدم ظهور من وجهه دون وجهه فصار الحرف ان الخلف جعل الشرع التحرى مانعا من ثبوت  
الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحرى وقلنا التحرى ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة  
لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثم خلف مشروع يمنع ظهور حجة التحرى  
فيثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحرى حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحرى كذا  
في اشارات الاسرار لابي الفضل \* وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والتجسس سواء او كانت الغلبة للتجسس  
فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا واثنان طاهرا يجب التحرى بالاتفاق  
لان الاعتبار للغالب واعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه مأولة \* ثم  
فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للتجسس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يربق الكل ثم يتيمم اليه  
اشار محمد رحمه الله ليسكون تيممه في حال عدم الماء بيقين \* وان لم يربق اجزاء ايضا لانه عدم  
آلة الوصول الى الماء الطاهر \* وذكر الطحاوي رحمه الله انه يتخاط المائتين ثم يتيمم وهذا  
احسن لان بالارافة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند  
الضرورة \* وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول بتوضؤا بالانثيين جميعا احتياطا لانه  
يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف  
من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار  
بؤمر بالتوضؤ به مع التيمم احتياطا \* ولست انا اخذه لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بما  
يتيقن بنجاسته ونجاسة اعضائه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لا يظهر

لضرورة الوقوع  
في العمل بلا دليل  
وهو الحال

وكذلك من اشتبهت  
عليه القبلة ولا دليل  
معه اصلا عمل بشهادة  
قلبه من غير مجرد  
الاختيار لما قلنا ان  
الصواب واحد منها  
فربسقط الابتلاء بل  
وجوب العمل بشهادة  
قلبه واذا عمل بذلك  
لم يحز نقضه الا بدليل  
فوقه بوجوب نقض  
الاول حتى لم يحز  
نقض حكم امضى  
بالاجتهاد بمثله لان  
الاول ترجح بالعمل  
به ولم ينقض التحرى  
باليقين في القبلة لان  
اليقين حادث ليس  
بمناقض بمنزلة نص  
نزل بخلاف الاجتهاد  
اواجاع ان عقد بعد  
امضاء حكم الاجتهاد  
على خلافه واما  
العمل به في المستقبل  
على خلاف الاول  
فوعان ان كان الحكم  
المطلوب به يحتمل  
الانتقال من جهة الى  
جهة حتى انتقل  
من بيت المقدس الى  
الكعبة وانتقل من  
عين الكعبة الى  
جهتها فصالح التحرى  
دليلا على خلاف الاول

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامربه بخلاف سور الحمار فانه ليس بنجس ولهذا لو غس  
الثوب فيه جازت صلواته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط قوله  
(وكذلك من اشتبهت عليه القبلة) عطف على مسألة الثوبين اي وكما ان صاحب الثوبين يعمل  
بالتحري عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولا يكون له ان  
يختار اي جهة شاء من غير تحري \* لما قلنا يعني في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد  
منهما لما من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب في جهات  
الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه \* او لما  
قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من  
الظنين او من الجهتين لان الكعبة ايسر الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب  
التحري للامر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحري وجبت  
عليه اعادة الصلوة لان التحري صار فرضا من فروض صلواته فاذا تركه لا يجزى صلواته كما  
لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلواته لان  
فرضية التحري لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فستطقت فرضيته عنه قوله  
(واذا عمل بذلك) يعني اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحري \* لم يحز  
نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به  
ان العمل كان باطلا \* حتى لم يحز نقض حكم امضى اي اتم بالاجتهاد \* بمثله اي باجتهاد  
مثله \* وقوله لان الاول متصل بقوله لم يحز نقضه الا بدليل فوقه \* لان الاول اي القياس  
الاول ترجح بالعمل به اي يقوى بانصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لان الحكم  
بصحته العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في  
الاخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه \* وقوله ولم ينقض التحري  
باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل  
فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما دى بالتحري بدليل فوقه بان يقن بانه كان مخطئا  
للقبلة في تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه \* فاجاب بان ذلك اليقين  
حادث ليس بمناقض يعني هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق  
الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك  
في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه  
لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي  
صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى \* ما كان  
لنبي ان يكون له اسرى حتى يسجن في الارض \* ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا  
بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب للبطلان كان  
موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما لانه خفي عليه لتقصيره

في الطلب فينقض لقوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص \* هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه \* والا فلا يلى ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بدنا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جاز ناله العمل بالآخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لاحالة \* فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتدنا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاول قوله ( وكذلك في سائر المجتهدين ) اى كما يعمل بتبدل التحرى في المستقبل في مسألة القبله يعمل بتبدل الراى في المجتهدين القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الراى يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضى كافي النسخ الحقيقى \* وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الراى في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضى لان القضاء الذى نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروحات القابلة للانتقال \* بانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع النسخة فلا شكح امرأة خاله ما تلائم تغير اجتهاده لزمه تشرىحها ولم يحزه امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة \* ولو حكم حاكم بحصة النكاح بعد ان خالع الزوج ثقتا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بحصة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقص ايضا وتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله ( واما الذى لا يحتمله ) اى لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته \* حقيقة اى وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر \* او تقديرا اى صلى في ثوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديرا \* او معناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كانه حقيقة او الاخر ريمه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم يحزه ما صلى في الثاني مالم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني \* وهذا وصف اى نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبت في محل لا يتحول منه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحويله لان الشرع لا يرد بتغير الحقائق فلو قلنا بحصة التحرى ثانيا كان تحويلا \* فبطل العمل به اى بهذا التحرى الثاني \*

وكذلك في سائر المجتهدين في المشروحات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذى لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته حقيقة او تقدير اثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحرى ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يحزه ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحرى الاول اوجب الحكم بطهارته الاول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من حين الى حين فبطل العمل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تين الخطأ جازت صلوته فكان تحريمه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الا ترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة \* بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكيمة واجب بالمطهر خلافا \* وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الطاهر وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدز ولا يدري انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الطاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزم اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب يمثل هذا العذر بسقط قوله ( ومثال القسم الثاني ) وهو تقرير الاصول عند العجز \* من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لم تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب \* ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبد الله بن ابي اوفى رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابيح ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحمر الاهلية فاجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به \* والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لالاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذکور في عامة الكتب \* وبؤيده ما ذكر في الاسرار في مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه \* الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

ومثال القسم الثاني  
من القسم الرابع سؤر  
الحمار والبغل لان  
الدلائل لم تعارضت  
ولم يصلح القياس  
شاهدا لانه لا يصلح  
لنصب الحكم ابتداء  
وجب تقرير  
الاصول فقبل ان  
الماء عرف طاهرا  
فلا يصير نجسا  
بالتعارض

على الآخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم أكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة أيضا فينبغي أن يحكم بنجاسته سؤره أيضا \*  
الأتري أن اصحابنا حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض أخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة \* كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فإنه عليه السلام قال له \* كل من سمين مالت \* وذلك بحمول على اكل الثمن على ما عرف \* أو على حال الضرورة على ما روى في بعض الروايات أنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم أنه قد أصاب تناسنة وأن سمين مالت في الجير فقال \* كلوا من سمين مالتكم \* وإذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الجتين أو اتحاد الحل \* وكذلك ادعاهم أن القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لأنه لنصب الحكم في هذا الحل غير فرع أيضا لأن ذلك فيما إذا لم يوجد له أصل يلحق به فاما إذا وجد فلا وههنا يمكن إلحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب في النجاسة بعملة حرمة الأكل أو بسؤر الهرة في الطهارة بعملة الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الأتري أن سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة في الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا \* فالأحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الأئمة البيهقي في الكفاية أن الأخبار تعارضت في طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا رضى الله عنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتوضأ بما أفضلت الجمر قال نعم وبما أفضلت السباع وهذا يدل على أن سؤره طاهر وروى أنس رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الجمر الأهلية فانها رجس وهذا يدل على أن سؤره نجس وقد تعارضت الآثار من الصحابة أيضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لأن السؤر أن اعتبر بالعرق ينبغى أن يكون طاهرا إذا عرق طاهر في الروايات الظاهرة وأن اعتبر بالابن ينبغى أن يكون نجسا إذا لبس نجس في أصح الروايتين وإذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق الجزم عن العمل بهما بقي الاشتباه وسار الحكم مشكلا فوجب تقرير الأصول وهو إثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لأن الطهارة أو النجاسة عرفت ثابتة يقين فلا تزول بالشك \* وذ كرشخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله أن لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة أوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا أن الضرورة فيه دونها في الهرة لأنه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلوانتفت الضرورة أصلا لكان سؤره نجسا لحرمة لحمه كسؤر الكلب لأن طوف الكلب حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهور اكسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب العباب وليس احدهما باولى من الآخر فيبقى مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا \* بخلاف الماء إذا خبر عدل بنجاسته

( وآخر )

وآخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الخبيرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير اليه فبقي الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الاصل بعد التساقط شيان الطهارة في الماء والتنجاسة في الاعاب فبقي مشكلا \* فان قيل لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك \* قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والتنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الازالة لحدث والتنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية \* واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انه زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم \* فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما في مسألة الاناثين التي مر تقريرها \* قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا \* فاما في مسألة الاناثين فاحدهما نجس بيقين كما ان الآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجسين كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف \* ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن النجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به \* وقوله قلنا ان سؤر الحمار طاهر يشير الى ان الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار طائفة المشايخ رحمهم الله \* ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهرا غير طهور \* وهو منصوص في غير موضع اي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلي فيه اجزته الصلوة وان غش \* وعن ابي يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلي فيه اجزته وان غش \* وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غس فيه الثوب تجاوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يؤكل لحمه \* وعند بعضهم الشك في طهارته لان الاعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا او طهورا ما لم يغلب الاعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما لا يتنجس الثوب والعضو به لان اليقين لا يزول بالشك لانه طاهر حقيقة \* وكان هذا الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينهما وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته وتنجاسته قوله (وكذلك عرقه) اي كسؤر الحمار عرقه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا ان سؤر الحمار  
طاهر وهو منصوص  
عليه في غير موضع  
وكذلك عرقه

والله اعلم بالصواب في ذلك الحديث عند التعارض ووجوب ٨٨ من التيمم اليه فسمى مشكلا لما قلنا لانه يعني به الجهل

وكذلك الجواب في الخشى المشكل وكذلك جوابهم في المفقود ومثل ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعناق في محل منهم بوجوب الاختيار لان وراء الاحكام محلا يحتمل التصرف فصلى الملك فيه دليلا لولايقا الاختيار فاذا طلق صيئا ثم نسي لم يحز الخيار بالجهل واذا برقت ركن المعارضة وشروطها وجب ان تبنى عليه كيفية التخلص من المعارضة على سبيل العدم من الاصل وذلك خمسة اوجه من قبل الحق ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحاً ومن قبل الزمان دلالة امامن قبل نفس الحق فان لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل الحكم يعارضه الجمل والمتشابه من الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لان ركنها اعتدال الدليلين

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معزوريا والخمر الجواز فلا بد من ان يعرق الحمار ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه \* وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله وفي لعاب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن من ابي حنيفة رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي روايته الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد \* وذكر خمس الاثمة الحلاواني رحمه الله ان عرق الحمار نجس الا انه عني عند مكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد وهكذا روى عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدوري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله (وابن الاثان) اي هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاثان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط \* وذكر الامام الترمذي في شرح الجامع الصغير وعن البرزوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش \* وعن ابن الاثمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلناه ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بتنجسه وكان ابو طاهر الديلمي رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة وجوب ضم التيمم اليه للاحتياط لانه يعني به الجهل اي لان يعني به هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب في الخشى) اي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال الجواب في الخشى المشكل ايضا هو ان الشخص الذي له مال للرجال والنساء ولم يوجد فيه ملية حرجية احد الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكبر النصيبين في الميراث اعني نصيب الرجل والمرأة يمكن ثباته فلا يثبت بالشك وتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطاً ولا يحنه الرجل والمرأة لاشتباهاً حاله بل تشتري امة تحنه من ماله او مال بيت المال على ما عرف في كتاب الخشى \* والالف فيه للتأنيث كما في حبلى والبشرى وكان ينبغي ان يقال الخشى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفقهاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامات التأنيث في وصفه وضميره تغليباً لذكورة \* وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خشى ورجال خشائي وخناث قال الشاعر \* شعر \* لعمرك ما الخناث بنو قشير \* بنسوان تلدن ولا رجال \* قوله (وكذلك جوابهم) اي جواب علامنا في المذود فانه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فيعمل حيا في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث

( من )

من احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا قوله ( ومثال ما قلنا ) من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس واقوال الصحابة ما اذا وقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامرأته احديكم طالق او قال لامرأته احديكم حره وما اذا وقع الطلاق او العتاق في محل عين ثم نسبته بان قال لاحدى امرأته انت طالق او لاحدى امرأته انت حره ثم نسبى المطلقة والمعتقة فان في المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ من الجهل المحض كافي القياسين وقد كان تعيين المحل ملوكا له شرعا كما بدأه الايقاع فبما اثره الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا \* وهو معنى قوله لان وراء الابهام محل يحتمل التصرف أى بعد ما وقع اصل الطلاق او العتاق مبهما بقى شئ اخر يحتمل التصرف اى الاتحاد من قبل المالك وهو تعيين المحل او معناه بعد ما وقع اصل الطلاق مبهما بقى محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة منهما محلا لتصرفه \* فصلح المالك اى بقاء المالك في المحل دليلا لولايه الاختيار \* وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير \* وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل في احدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذى عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا \* ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها الى غير محلها كافي تعارض النصين لما ثبت بناء على الجهل بالنسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن حجة الى مالمس بحجة قوله ( واذا عرفت ركن المعارضة ) يعنى لما علمت ان ركن المعارضة تعادل المجتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا \* وجب ان تبني عليه اى على ما عرفت كيفية المخلص عن التعارض على سبيل العدم اى على وجه بعده من الاصل بان يقول لانسلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في المجتين او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر ما بينا فاذا ذكر من بيان حكم المعارضة هو المخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص منها على سبيل المنع مثل المحكم بعارضة المجمل او المتشابه فان قوله تعالى \* ليس كمثل شئ \* محكم في نفي المسئلة فلا يعارضه قوله عز وجل \* الرحمن على العرش استوى \* لانه متشابه لانقضاء ركن المعارضة وهو التساوى في المجتين \* ولو استدلل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بموم قوله تعالى \* واحل الله البيع \* لا يكون لخصمه ان يعارضه بقوله عز \* محمد \* وحرمة الربوا \* لانه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض الشروح \* ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن \* لا يعارضه قوله عليه السلام \* لا صلوة الا بفتح الكتاب \* ومثل قوله عليه السلام \* البينة على المدعى واليمين على من انكر \* لا يعارضه لاخير القضاء بشاهد ويمين لانقضاء المساواة في المجتين قوله ( واما الحكم ) فكذا انما يطلب المخلص من حيث الحكم لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى يثبت به احد الدليلين عين

وامثلة هذا كثيرة  
لاتخصى واما الحكم  
فان الثابت بهما اذا  
اختلف عند التحقيق  
سقط التعارض مثل  
قوله تعالى ولكن  
يؤاخذكم بما كسبت  
قلوبكم والمراد به  
الغموس وقال  
لا يؤاخذكم الله باللغو  
في ايمانكم ولكن  
يؤاخذكم بما عقدتم  
الايمان والغموس  
داخل في هذا اللغو  
لان المؤاخذة المثبتة  
مطلقة وهى في دار  
الجزاء والمؤاخذة  
النفية مقيدة بدار  
الابتلاء فصح الجمع  
وبطل التدافع فلا  
يصح ان يحمل البعض  
على البعض ومثاله  
كثير

ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتمايع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يشبه  
الآخر لا يثبت التدافع لا مكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة  
\* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم \* فانه يوجب المؤاخذة في كل  
عين مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس  
\* وقوله جل جلاله في سورة المائدة \* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم  
الايمان \* يقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيه ام مؤاخذة ولغو  
لا مؤاخذة فيه والآية سقت لبان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة  
فكانت لغو اى حق المؤاخذة اذا لغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليقين المشروعة  
ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت  
لغو اى كلاما لا عبرة به من حيث انه لم يعقد حكمه كسبب الحر فكانت الغموس داخلية في عموم  
قوله تعالى \* لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم \* وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا  
اللغو اى اللغو المذكور في المائدة \* وام يقل داخلية لتأويل الغموس بالخلف واذا كان كذلك يتحقق  
التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذا الاولى توجب المؤاخذة فيها والثانية  
تنفيها عنها فيتخلص عنه بيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهى المذكورة في قوله  
تعالى \* ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم \* مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد  
منها المؤاخذة بالمعقودة في الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء والمؤاخذة  
حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرها وينم على العاصي  
استدراجا والمؤاخذات المعجزة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر  
عنها كما الصلاحتا فلا تتمحض مؤاخذة لخلق الله تعالى وانما تتمحض في الآخرة فثبت ان المطلق  
من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة \* والمؤاخذة المنفية وهى المذكورة في سورة  
المائدة في قوله عز وجل لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم \* مقيدة بدار الابتلاء اى المراد منها  
نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى \* ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \*  
فيكون الحكم الذى اثبتته احد النصين غير الحكم الذى ينفيه الآخر فلم يحد محل النفي  
والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع \* ثم الشافعى رحمه الله نفي التعارض بطريق آخر  
لحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة  
في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسير الاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على  
كسب القلب الذى هو القصد لا العقد الذى ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه  
على الشئ كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اى عزمتم واعتقدت  
كذا اى قصدت ومنه العقيدة للزينة قال الشاعر \* شعر \* عقدت على قلبي بان نكتم الهوى \*  
فصاح ونادى ا ننى غير فاعل \* وقوله تعالى \* بما كسبت قلوبكم \* مفسر لا يحتمل الا القصد  
فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخل في العقد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة \* والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حنث فقال \* ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته \* وقال تعالى \* ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتهم \* ولم يقل اذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس \* فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو وانبتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لا بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل البعض على البعض اى يحمل العقد على كسب القلب والمواخذه المطلقة على المواخذه المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانا متى حلنا احدهما على الاخر كان تكرار اوج حل كلام صاحب الشرع على الافادة ما امكن اولى من حله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعى يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزم على القلب لا ترتبط بشئ لانها لا توجب حكما الا انهاء باب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا \* بوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حل القراءة بالتخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حلها على القصد \* وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفي المواخذه عن اللغو في الآية الاولى وانبتها في الغموس والمراد منها المواخذه بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو وانبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المواخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذه اصلا فلم تسلم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض ببعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو ليكنه ايراد في هذا الفصل \* وقوله لان المواخذه تصل بقوله سقط التعارض \* او يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المواخذه الى آخره قوله (واما الحال) اى دفع التعارض باختلاف الحال فنزل قوله تعالى \* ولا تقربوهن حتى يطهرن \* بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعى رحمهم الله لان الطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان يحمل كل واحدة من امرائين على حال فتحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فنزل قوله  
تعالى ولا تقربوهن  
حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع يقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى  
الاذى بقوله عن اسمه قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض فبعد الانقطاع على اكثر مدة  
الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض  
حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض \* او يؤدى الى منع الزوج عن حقه  
وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد \* وتحمل القرانة بالتشديد  
على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لئولهم  
ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد  
لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه \* وقد اقامت الصحابة رضى الله عنهم الاغتسال  
مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قالوا ان المرأة اذا كانت اياهادون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا جلناهما  
على ما ذكرناه من الحالين انقطع التعارض فان قيل قوله تعالى \* فاذا طهرن في القرانة يأتى هذا  
التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في  
قرانة التخفيف فاذا طهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراتين اى  
حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يطهرن بالاغتسال \* قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج  
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى \* تطهرن في  
قرانة التخفيف على طهرن فان تفعل قديحى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كثنين  
بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وتعتظم ولا يراد به صفة تكون  
باحداث الفعل \* اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله \* وقد نقل عن طائوس  
ومجاهدان معناه توضان اى صرنا هلا للصاوة كذا في غير المعاني يلزم مما ذكرتم الجمع بين  
المعنيين المختلفين \* فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وحله على انقطاع الدم ان كان بطريق  
الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان  
المعنيين اريدا من قوله تعالى فاذا طهرن اذ هو ثابت في كل قرانة واردة المعنيين المختلفين من  
لفظ واحد غير جائزة \* ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد  
وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين \* لاننا نقول جميع  
القرآت المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فنختار التشديد والتخفيف عند حق  
ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قرانة \* قلنا لا يلزم الجمع  
لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره واردة الاغتسال  
في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يجتمعان اذ لا يقرأ بهما في حالة  
واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد \* وهو نظير  
قوله تعالى \* من بعد ظلمهم \* فان الغلب مصدر بمعنى اللزوم على قرانة غلبت على الجهول اى  
غلبوا وهم من بعد ان صاروا مقلوبين يغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قرانة غلبت

ومعناه انقطاع الدم  
وبالتشديد قرئ  
ومعناه الاغتسال وهما  
معنيان متضادان  
ظاهرا لا ترى ان  
الحيض لا يجوز ان يمتد  
الى الاغتسال مع  
امتداده الى انقطاع  
الدم لان امتداد الشيء  
الى غاية واقتصاره  
دونها معا ضدان لكن  
التعارض يرتفع  
باختلاف الحالين بان  
يحمل الانقطاع على  
العشرة فهو الانقطاع  
النام الذى لا ترد فيه  
ولا يستقيم التراخي  
الى الاغتسال لما فيه من  
بطالان التقدير ويحمل  
الاغتسال على مادون  
مدة الانقطاع  
والنتاهى لان ذلك  
هو المفتقر الى  
الاغتسال فيعدهم به  
التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعدان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فاما عنيان مختلفان  
ولكنه جازا رادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا \* وذكر في شرح التأويلات ان الآية  
محمولة على مادون العشرة لان الغالب في النساء ان لا تمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا  
يقصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة  
النساء \* هن ناقصات العقل والدين \* ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن في الشهر  
سنا اوسهما وصفهن جلة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جلتهن بما ذكره فدل ان ذلك هو  
الغالب في جلتهن والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهي  
عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القراءة بالتحديد  
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع في ايامهن العشرة لا يثبت الا بالاعتسال او ما يقوم مقامه  
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاعتسال ايضا فلذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا  
نظرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاعتسال قوله ( وكذلك قوله تعالى ) اى وكما  
ان القرائتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف  
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى \* وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها  
متعارضتان اذا خفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب  
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء  
بالمسح فيعارضان ظاهرا فيتحصل عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب \* وقوله  
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على  
الرجل على قراءة الخفض لاعلى الخلف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم \* فقال قد  
صح ذلك اى حل قراءة الخفض على المسح بالخلف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد  
لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى  
الرجل وارادة الخلف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام  
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديره اى ان الغسل يصادف بشرة القدم  
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل \* وفي ذكر الرجل دون الخلف فائدة وهي ان المسح  
لو اضيف الى الخلف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الخلف  
وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل وارادة الخلف ازالة ذلك الوهم \* وما ذكر  
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم ائبتوا شرعية المسح على الخلف بالكتاب بهذا الطريق  
فاما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية  
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مضافا الى الكعبين كالغسل \* وما قيل يحتمل انه كان  
مضافا الى الكعبين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يتخلوا عن ضعف لان النسخ انما  
يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مضافا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله  
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاني فيه مثل ضوء النهار او قال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا  
برؤوسكم وارجلكم  
الى الكعبين بالخفض  
والنصب متعارضان  
ظاهرا فاذا جلنا  
النصب على ظهور  
القدمين والخفض  
على حال الاستنار  
بالتخفيف لم يثبت  
التعارض فصح  
ذلك لان الجلد اقيم  
مقام بشرة القدم  
فصار مسحه بمنزلة  
غسل القدم واما  
صريح اختلاف الزمان  
فبان يعرف التاريخ  
فيسقط التعارض  
ويكون آخرهما  
ناسخا

بالكتاب للاستقام هذا الكلام منه \* ثم صند هؤلاء القرائة بالخفض وان كان معطوفة على  
الرأس فهي وجبة للغسل ايضا لانه ارى بالمسح الغسل في حق الرجل للمشكلة وهي ان  
يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى \* فاعتدوا عليه بمنزل ما اعتدى عليكم \*  
وجزاء سيئة سيئة مثاها \* وقول الشاعر \* قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه \* قلت اطلبخوا الى  
جبة وقبصا \* وللتفاوت بين الفعلين اذ كل واحد منهما اساس العضو بالماء والمنوضى  
لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت  
وقال تعالى \* فطفق مسحها بالسوق والاعناق \* اي غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا  
في قول ازاله لغيرها عنها لكرامتها عليه \* ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والجاز لان حقيقة  
المسح قد اريدت بقوله \* واسمحو \* فلا يجوز ان يراد به الغسل \* لاننا نقول انما اراد الغسل  
بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير واسمحو برؤسكم واسمحو  
بارجلكم دون المذکور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في  
عطف المفعول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهى عنه فعطف على  
الممسوح لالتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشف قوله  
(وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه) والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد  
بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنهما تعتد بابعدا لجلين اي باطول العدتين  
لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا  
اذ لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الآخر للممل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى  
\* واولات الاحمال اجلهن \* عنده حتى دما الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما \* والمباهلة مفاعلة  
من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة وروى لاعنه وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا  
في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه  
التأخر دليل للنسخ ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من  
النصين ناسخ للقديم قوله (واما الذي ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن  
عيسى بن ابان وابي هاشم انهما بطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالوليين فقد كل  
واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما بهما بطلان وكالفرق اذ لم يعلم تقدم بعضهم على  
البعض \* وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احدا خبرين الخطر والاخر الاباحة  
ففيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما احكام شرعيةان وصدق الراوي فيهما على وتيرة  
واحدة \* والوجه الاخر هو الاصح ان الحاضر اولي لانه احوط \* وعندنا في جمع المحرم لقوله  
عليه السلام \* ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلِب الحرام الحلال \* وقوله عليه السلام \* مع ما يربك  
الى ما لا يربك \* ولا يربك جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما ومباحا وانما يربك جواز  
فعله فيجب تركه \* ولما روى عن عمر رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين احلتهما  
آية وحرمتها آية والتحريم اولي ولان من طلق احدي نسائه او اعتق احدي امائه ونسبها

وذلك مثل قول ابن  
مسعود رضي الله  
عنه في المتوفى  
عنها زوجها اذا  
كانت حاملا انها  
تعتد بوضع الحمل  
وقال من شاء باهله  
ان سورة النساء  
القصرى واولات  
الاحمال اجلهن  
ترت بعد التي في  
سورة البقرة واراد  
به قوله تعالى والذين  
يتوفون منكم الآية  
وكان ذلك رداعلي  
من قال بابعدا لجلين  
واما الذي ثبت دلالة  
فمثل النصين تعارضا  
في الخطر والاباحة  
ان الحاضر يجعل اخرا  
ناسخا لالة لانا نعلم  
انهم وجدوا في زمانين  
ولو كان الحاضر اولي  
كان ناسخا للمبيح  
ثم كان المبيح ناسخا  
فتكرر النسخ واذا  
تقدم المبيح ثم  
الحاضر لم يتكرر  
فكان المتيقن اولي

يحرم عليه وطى<sup>١</sup> جمهم بالاتفاق ترجيحاً للحرمة \* وما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخاً \* لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر متقدماً يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدماً لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال \* او معناه ان الحاضر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه امانا نسخ للإباحة الاصلية او للإباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقرراً للإباحة الاصلية لانا نسخها فكان العمل بما هو ناسخ ييقين اولى من العمل بالمحتمل قوله ( وهذا ) اى جعل الحاضر ناسخاً للمبيح \* بناء على كذا اختلاف العلماء في الاشياء التي تحتمل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى الى انها على الاباحة وانها هي الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيع له ان يأكل ماشاً من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آمثالان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة يعارض النهى \* وهو قول ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم واصحاب الظواهر \* وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ<sup>٢</sup> الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان \* وقالت الاشعرية وطائفة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا باباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة \* قال عبد القاهر البغدادي وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثواباً ولا عقاباً \* والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظه في معرفة هذا القسم بمعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء \* وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق والمعنى الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة \* ووجه القول الثانى ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الا باباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير \* ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع قبل ورود لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا باباحة \* ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الاول لانه لم يقل بكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم يحظر بعضها وابقا بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول  
من جعل الاباحة  
اصلاً ولست نقول  
لهذا في اصل الوضع  
لان البشر لم يتركوا  
سدى في شئ<sup>٣</sup> من  
الزمان وانما هذا بناء  
على زمان الفترة  
قبل شريعنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالكليف  
فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذا الناس لم يتركوا سدى  
اي مهمل في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع فداني بالامر  
والنهي والخطر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعي وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد  
النظريه كما قال تعالى \* وان من امة الا خلا فيها نذير \* اي وما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر  
واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما  
قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذي بين عيسى ومحمد عليه السلام لان الاباحة  
والحرمة قد ثابتتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقينا الى زمان الفترة ثم كابت الاباحة ظاهرة  
في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو  
المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق \* وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه  
لا يتصور القول بالاباحة او الخطر او التوقف قبل وجود الخلاق لان هذه الاحكام بالنسبة  
اليهم وبعدها وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة \* ويؤيده  
ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاطئ جبل  
ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة \* وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اي الوقف  
مذهب ابي الحسين الاشعري وضرار ويشترى المريسى وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع  
قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على  
تقدير حصولها \* وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان  
يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف  
بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل  
تحت الخطاب ما بعد ورود الشرع فالاول على الاباحة بالايجاع مالم يظهر دليل الحرمة  
لان الله تعالى اباح الاموال بقوله \* خلق لكم ما في الارض جميعا \* والانسف مع الاطراف على  
الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدر على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف  
والعصمة لا تثبت الا بتحريم اتلاف الانفس والاطراف جميعا قوله (وذلك) اي ترجيح المحرم  
وجعله ناسخا للعبيح مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى  
عن عابشة رضي الله عنها انه اهدى لها ضب فسالته رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله  
فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام \* انطعمين مالا تأكلين \* فدل انه كرهه  
لخرمته اذ لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله  
\* اطعموها الاسارى \* وما روى عن عبد الرحمن بن حنبل انه قال نزلنا رضا كثيرة الضباب  
فاصابتنا بحجارة وطحننا منها وان القدر لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال  
\* ما هذا \* فقلنا ضباب اصابنا فقال \* ان امة من بني اسرائيل مسخت دواب في الارض وانا اخشى  
ان يكون هذه فاكفوها \* وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله

وذلك ما روى عن  
النبي عليه السلام انه  
حرم الضب وروى  
انه اباحه وحرم  
لجوم الحمر الاهلية  
وروى انه اباحه

وكذلك الضبع وما  
يجرى مجرى ذلك إنما  
تجعل الحائض ناسخا  
واختلف مشايخنا  
فيما إذا عارض نصان  
أحدهما مثبت والآخر  
نافى مبق على الأمر  
الأول فقال الكرخي  
المثبت أولى وقال  
عيسى بن إبان  
يعارض نصان وقد  
اختلف عمل أصحابنا  
التقدمين في هذا  
الباب فقد روى أن  
بريرة اعتقت  
وزوجها حراً وهذا  
مثبت وروى أنها  
اعتقت وزوجها عبداً  
وهذا مبق على الأمر  
الأول وأصحابنا  
أخذوا بالثبوت وروى  
أن النبي عليه السلام  
تزوج ميمونة وهو  
حلال بسرف وروى  
أنه تزوجها وهو محرم

عليه وسلم سئل عن الضب قال لم يكن من طعام قومي فأجد نفسي تعافه فلا أحله ولا أحرمه \*  
وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أكل الضب على ما نذر رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وفي الكلين أبو بكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر إليه ويضحك فحين  
رجعنا المحرم على المبيع ورجعنا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم \* وحرم لحوم الجمر  
الاهلية وروى أنه أباحها كلبينا في مسألة السور فعلمنا بالحرمة وجعلنا ناسخاً للمبيع \*  
وكذلك الضبع أي كالضب أو الحمار الضبع في أن المحرم والمبيع فيه تعارضاً \* فالمبيع حديث  
جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سئل عن الضبع أصيده فقال نعم فقبل أبو كلح لحد  
فقال نعم فقبل أشي سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم \* والمحرم حديث ابن عباس  
رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل  
ذئ مخلب من الطير فرجعنا المحرم لما ذكرنا \* وحديث جابر أن صحابته حملوا على الابتداء  
\* وما يجرى مجرى ذلك أي مجرى ما ذكرنا من النظر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة فوله  
(واختلف مشايخنا) إلى آخره الدليل المثبت هو الذي ثبت أمر عارضاً والنافي هو الذي ينفي  
العارض ويبقى الأمر الأول كما أشير إليه في الكتاب \* فإذا عارض نصان أحدهما مثبت والآخر  
نافى بترجح المثبت عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وهو مذهب أصحاب الشافعي لأن المثبت ينجر  
عن حقيقة والنافي اعتماد الظاهر فيكون قول المثبت راجحاً على قول النافي لاشتراكه على زيادة  
علمك في الجرح والتعديل إذا تعارضاً يقدم قول الجرح على قول المعدل لأنه ينجر عن حقيقة  
والمعدل ينجر معتمداً على الظاهر \* وكما إذا شهد شاهدان أن عليه كذا وشهد آخر أن لا شيء  
عليه بترجح المثبت \* ولأن المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس أولى من  
التأكيد \* وقال عيسى بن إبان والقاضي عبد الجبار من المعيزة أنهما يتعارضان لأن ما يستدل به  
على صدق الراوي في المثبت من العقل والاضبط والاسلام والدالة موجودة في النافي فيتعارضان  
ويطلب الترجيح من وجه آخر \* وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين بمعنى أبا حنيفة  
وأبا يوسف ومحمد رجعهم الله في هذا الباب أي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور  
عملوا بالثبوت وفي بعضها عملوا بالنافي \* وحاصل ما ذكره هنا من المسائل التي اختلف  
عملهم فيها خمس مسائل أحدها مسألة خيار العتاقة وهي ما إذا اعتقت الأمة المنكوحة ثبت  
خيار فسخ النكاح إذا كان زوجها عبداً بالاتفاق وكذا إذا كان زوجها حراً عندنا \* وعند  
الشافعي رجع الله لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجها حراً لأن المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت  
لها الخيار كالأول إيسرت والزواج مؤسس بخلاف ما إذا كان عبداً لأنه ليس بكفولها بعد العتق  
\* ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق فلها أن تدفع  
الزيادة عن نفسها \* والأصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها فقد روى عروة بن الزبير  
عن عائشة رضي الله عنها أن بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ولو كان حراً لما خيرها وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أن

واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلى انما اختلفت في ٩٨ في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا

زوجها كان حرا حين عقدت فالنص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العقد والثاني مثبت لانه ثبت امر عارضا وهو الحرية فاصحابنا اخذوا بالثبوت في هذه المسئلة \* والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الوطى حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرا لانه سبب موضوع تعددت الحرمة اليه كافي حرمة المصاهرة وكافي شراء الصيد للمحرم \* وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قاصرا كالاس والقبلة وليس في العقد فلا يحرم كشراء الجارية والطيب والاباس \* والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال بسرف اي خارج عن الاحرام الاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كائن كان ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلونا اخذوا فيها بالنافي \* وسرف بوزن كنف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب \* وفي الصحاح وسرف اسم وضع \* وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بها قبر ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس الى سرف \* ويجوز ترك سرفه بتقدير التائب وصرفه بتقدير عدمه \* وقوله واتمقت الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان علمائنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم علة بالثبوت لابلنا في فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلى وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا \* والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى \* والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لاتقع \* وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العارض بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول \* وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردّها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علمائنا بالثبوت دون النافي \* والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصل والخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المثبت \* والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مولا انه عدل واخبر آخر انه مجروح برجح خبر الجراح وهو مثبت لانه ثبت امر عارض على خبر العدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فهذا بيان اختلاف علمهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب مما يعرف

العمل بالنافي اولي من العمل بالثبوت وروى ان النبي عليه السلام رد ابنته زينب رضي الله عنها على زوجها بنكاح جديد وروى انه ردّها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالثبوت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بجمرة والاخر بجملة او طهارة الماء ونجاسته واستوى الخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالثبوت وقالوا في الجرح والتعديل اذا تناقضا ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف علمهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان نقول ان الذي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله او يشبه حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات

(بدليله)

وذلك مثل ما قال محمد رجه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعت منه يقول المسبح  
ابن الله فقال الزوج انما قلت المسبح ﴿ ٩٩ ﴾ ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسبح ابن الله لكنها

لم تسمع الزيادة  
فالقول قوله فان  
شدد شاهدان انا  
سمعتهم يقول  
المسبح ابن الله ولم  
نسمع منه غير ذلك  
ولاندرى انه قال غير  
ذلك ام لا لم تقبل  
الشهادة وكان القول  
قوله ايضا وان قال  
الشاهد ان نشهد انه  
قال ذلك ولم يقل غير  
ذلك قبلت الشهادة  
ووقعت الحرمة  
وكذلك في الطلاق  
اذا ادعى الزوج  
الاستثناء فقد قبلت  
الشهادة على محض  
النفي لان هذا نفي  
طريق العلم به ظاهر  
وذلك ان كلام  
المشكك انما يسمع  
عينا فيحيط العلم بانه  
زاد عليه شيئا او لم  
يزد لان ما لا يسمع  
فليس بكلام لكنه  
دندنة واذا وضع  
طريق العلم وظاهر صار  
مثل الاثبات واماما

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاثبات ولا يعرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل  
يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشبهه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا  
على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اى النفي الذى هو مثل  
الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجي يقول  
المسبح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسبح  
ابن الله او قلت المسبح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة  
كذب فاقول قول الزوج مع عيئه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة  
لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة \* بخلاف ما لو قالت  
انى سمعت يقول المسبح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا  
حيث بان من امرأته لان ما في ضميره لا يصلح ناسخا للحكم ما تكلم به فان ما في الضمير دون  
ما تكلم به والشئ لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه \* فان شهد الشهود للمرأة انما سمعنا يقول  
كذا ولم نسمع منه غير ذلك فاقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين اقوالهم لم نسمع وبين قول  
الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكنى لم اسمع فلا يصلح  
حجة للزام \* وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود  
اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يطل شهادة الشهود \* وانما قبلت هذه  
الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام  
يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما \* وذكر في  
شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو اثبات  
وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لان علمه وارثا غيره \* بوضوحه ان قولهم  
لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يصلح  
ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لاندرى قال ذلك ولم يقل الا انما لم نسمع منه غير  
قوله المسبح ابن الله فاقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان  
الزيادة في ضمير لافى كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم نسمعوا ذلك منه فاقضى لم يسمع  
ايضا \* وكذلك في الطلاق اى ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء  
في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت  
المرأة الاستثناء فاقول قوله \* فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا  
قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله \* وان قالوا لم نسمع  
منه غير كذا الطلاق كان القول قوله في ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا الا ان يظهر منه ما يكون  
دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله في ذلك كذا في شرح السير  
الكبير لشمس الائمة رجه الله \* الدندنة ان تسمع من الرجل نعمة ولا تفهم ما يقول قوله (واماما لا  
طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اى فيه خبر الخبر في مقابلة الاثبات لانه خبر لاعن دليل

لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر الخبر في مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعي الى التزكية  
في الحقيقة هو ان لا يشك المزمى منه على ما يجرح عدالته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوقي في التزكية

والجرح يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امر ان شئبه فيجوز ﴿ ١٠٠ ﴾ ان يعرف الخبر بدليل ويجوز ان يعتمد فيه

موجب بل من استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له \* ولان السامع والخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت بالخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضاً للخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضاً للخبر المثبت الداعي الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه اى من الشاهد على ما تخرج عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها \* والجرح يعتمد الحقيقة اى الجرح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى والقلة قوله وقما توقف عبارة عن العدم بطريق المجازى لا توقف \* وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب مائة الفقهاء والاصوليين لان بعضهم فصلوا وقالوا الجرح امان يعين السبب اولا فان عين فاما ان ينفى المعدل ام لا فان نفاه فاما ان ينفى بطريق يقينى ام لا \* فان عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجرح رأيت قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل قد رأيت خيا بعد ذلك او يقول الجرح رأيت شرب الخمر طويلاً بالجمعة ويقول المعدل كنت مصاحباً له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلاً فهنا يتعارضان وترجح احدهما على الآخر بعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ومانعها يقيناً فوجب تقديمه \* وينبغي ان يكون مذهبنا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله ( دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجية ) وهو كون احدهما نفي والآخر اثباتاً يعنى لا يقال احدهما نفي والاخر اثبات والنفي مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفي ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات \* وهو ان يحمل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية زيد بن الاصم الذى لا يعادله فى شئ مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط \* والدليل هو زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح وبجاءه ان رسوالله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعنى في عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسوالله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلثا فاته حويط بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضت اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عليكم لو تركتموني فاعرستين اظهركم فصنعنا لكم طعاماً فحضرتموه قالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابارافع مولاه على ميمونة حتى اتاه بها يسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك هكذا في معرفة الصحابة للمستغفري وشرح الآثار للطحاوى \* وحديث زيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري زيد بن الاصم امر ابي بوال على عقبه انجعله

ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل في الخبر فان ثبت انه بنى على الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما يشاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل المثبت في التعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم الذى يعرف بدليله لان قيام الاحترام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات في المعرفة فوهمت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجية وهو ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضى الله عنه انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة

( مثل )

فصار اولى من رواية زيد بن الاصم لانه لا يعادله في الضبط والاتقان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري \* قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين روى  
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن  
جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء نخبج برواياتهم  
وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وابوب السخيتاني وعبد الله بن ابي  
نخبج فهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضي الله عنها ما يوافق رواية ابن  
عباس وروى ذلك عنهما من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق  
رحمهم الله فكل هؤلاء ائمة نخبج برواياتهم فأرووا من ذلك اولي مما روى من ليس كمثلهم  
في الضبط والثبت والفقهاء والامانة \* وما قالوا ان ابارافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف  
بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اما الولي فلا  
والعباس ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه \* وما روى عن ميمونة رضي الله عنها  
انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان  
ينكحها قوله ( وحديث بريرة وزينب لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال ) اى خبر النافى  
في هذين الحدين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبداؤه عليه السلام رد زينب  
بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استحباب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من  
روى انه كان عبد ابى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت  
للحرية \* ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا  
وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد ردها فروى انه  
ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولي لا بناء على دليل موجب للعلم \* مع  
ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بجرمة النكاح الاول اى انها  
كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره \* ثم انهم قالوا خبر  
العبودية في حديث بريرة راجع على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن  
ابى بكر عن عائشة رضي الله عنها وهى كانت خالة عروة وقاسم فكان سماعهما مشافهة وروى  
خبر الحرية للاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولي  
لزيادة يقن في السموع عند عدم الحجاب \* والجواب عنه ان اتيقن فيما قلنا اكثر لا بناء  
على الدليل كاذكرنا لان فيما قلنا علة بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا  
جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية  
العارضة فجعلناه الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان  
عبدا لم تنفث ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال انى خيرتها لان زواجها كان  
عبدا واولا قال ذلك لا ينفي التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم \*  
وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون  
من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية \* ومسئلة الماء اى النفي في مسئلة

وحديث بريرة  
وزينب من القمم  
الذى لا يعرف الا بناء  
على ظاهر الحال  
فصار الاثبات اولي  
ومسئلة الماء والطعام  
والشراب من جنس  
ما يعرف بدليله لان  
طهارة الماء ان  
استقصى المعرفة في  
العلمية مثل النجاسة  
وكذلك الطعام  
واللحم والشراب  
ولما استويا وجب  
الترجيح بالاصل  
لانه لا يصلح علة  
فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اثناء طاهر ولم يغيب ذلك الاناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتدا على دليل موجب للعلم بالخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب قوله (ومن الناس من رجح بفضل عدد في الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الآخر بان يكون رواه اكثر من رواية الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيدنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع \* ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او بكل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيد من باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثني حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر المثني دون الواحد \* ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يرجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما في الشهادة فانها لا ترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معانية وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب امامهنا فالخبر لا يخبر عن معانية فكان خبرا محضاً وخبر الواحد والاثنين فيه سواء وهذا هو الفرق بين المسثلين \* كذا ذكره ابو اليسر واقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معانية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يرجح خبر الاثنين على الواحد \* والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسيرة ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وترك ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد \* واني ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله \* قال والصحيح ما قال فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى \* ولكن اكثرهم لا يعلمون \* وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين \* وقال \* ما يعلم الا قليل \* وقليل ما هم \* ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يكون قولاً بخلاف اجاعهم رأيت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من رجح  
بفضل عدد الرواة  
واستدل بما قال محمد  
رحمه الله في مسائل  
الماء والطعام والشراب  
ان قول الاثنين اولى  
لان القلب يشهد  
بذلك لمزية في الصدق  
الا ان هذا خلاف  
السلف فانهم لم  
يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد والآخر بطرق اكان يرجع ما وصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا  
فهذا لا يقول به احد \* وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه  
يحتل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع  
الرواة قوله (وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية) انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم  
الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجع على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار  
\* فقال وكلا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح  
بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين  
وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدان ولم يجب الترجيح لهما في رواية الاخبار حتى كان  
خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير  
مستقيم \* قال شمس الائمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى  
ان التعارض في رواية الاخبار يقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد  
التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات  
حتى ثبتت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول  
الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال  
ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله  
(ولكنهم لا يسلون هذا الا في الافراد) يعني انهم يسلون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب  
في الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم  
لا يسلون عدم الترجيح لهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدان وخبر الرجلين  
اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدان والمرأتين فيترجح  
كما في الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد  
وخبر الرجل كخبر المرأة \* كما في مسألة الماء يعني اذا اخبره عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة  
بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لانتم من طريق الحكم  
بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلنحقق المعارضة بصير الى الترجيح  
باكبر الراي \* وان اخبره باحد الامرين مملوكا ثقتان وبالاخر حران ثقتان اخذ  
بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولانتم بقول المملوكين فعند التعارض  
يترجح قول الحرين نص عليه في المبسوط \* واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء ثبت  
في الاخبار ايضا \* ثم انهم مالم يسلوا ذلك في العدد لا يتم الا لزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم  
كلامهم ليم الا لزام \* فقال الان هذا اى ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك  
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو  
في شئ منها الا انها لم يترجح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجح بزيادة عدد  
الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشغلو به كما اشغلو بالترجح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب  
الترجح بالذكورة  
والحرية في باب رواية  
الاخبار ولكنهم  
لا يسلون هذا الا في  
الافراد كما في العدد  
فان خبر الحرين اولى  
وكذلك رواية  
الرجلين كما في مسألة  
الماء الان هذا متروك  
باجماع السلف

الثقة \* فامتر جميع خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحارين على خبر العبد في مسئلة الماء فلهووز الترجيع في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخير الواحد وخبر المثني في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الاثمة رحمه الله قوله (وهذه الحجج بجملة) اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد \* تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بسان اما على وجه التقرير او التفسير او التغير فوجب الحاق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة \* وهذا الذي نشرع فيه

### باب البيان

البيان لغة الاظهار والتوضيح \* قال الله تعالى \* علمه البيان \* اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياء ومنفصل به عن سائر الحيوانات \* قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة \* وهذا بيان اي هذا الذي ذكرت من سنتي في الماضيين ايضاح لسؤ ما قبة ما هم عليه من التكذيب \* او القران فصل الحق من الباطل \* وقال تعالى \* فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه \* اي اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه مقرأ عليك فاقرأ حينئذ ثم ان علينا بيانه اي اظهر معانيه واحكامه وشرائعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قرأه ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه \* والمراد بهذا اي بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه \* وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اي متعديا كلبينا وغير متعد كما سنبينه \* وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبیان الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في المثل قدين الصبح لذي عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليعني عليه قوله \* والمراد به اي بالبيان \* في هذا الباب اي فيما نحن بصدده من تقسيم البيان \* او في هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور \* وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للخطاب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بانا اي ظهر واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف \* ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهرا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو اوضح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا \* وقول النبي صلى الله عليه وسلم \* ان من البيان لسحرا \* يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا \* قال الجوهرى والبيان الفصاحة والسن ومنه قوله عليه السلام \* ان من البيان لسحرا \* واذا كان كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولى \* ومن جملة بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الحجج بجملة  
يحتمل البيان فوجب  
الحاقه بها وهذا

### باب البيان

البيان في كلام العرف  
عبارة عن الاظهار  
وقد يستعمل في  
الظهور وقال الله  
تعالى علمه البيان وهذا  
بيان للناس وقال ثم  
ان علينا بيانه والمراد  
بهذا كله الاظهار  
والفصل وقد يستعمل  
هذا مجاوزا وغير  
مجاوز والمراد به في  
هذا الباب عندنا  
لاظهار دون الظهور

بان كثيرا من الاحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتأمل  
في الآيات الدالة مالم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم المتكلف بما اريد منه ولم يحصل له  
ذلك وهو فاسد قال شمس الانعة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأورا بالبيان  
لناس قال الله تعالى \* لتبين للناس ما نزل اليهم \* وقد علمنا انه بين الكل من وقع له العلم ببيانه فافر  
ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان  
في حق الناس كما هم قوله ( عليه السلام ان من البيان لسكر ) عن ابن عمر رضي الله عنهما  
قال قدم رجلان من المشرق فخطبا فحجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
\* ان من البيان لسكر \* وان من الشعر لحكمة \* قيل معنى تسمية بالسكر ان بالسكر يستمال القلوب  
فكنا بالبيان انفسنا يستمال القلوب وكان في السكر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكنا  
في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بمتين في لباس المعنى الذي هو متين \* والاوجه  
ان يقال السكر في زعمهم هو الاتيان بشئ يتجرب الناس عنه ويجزون عن الاتيان بمثله مع  
مساواتهم من اتى به في اسباب القدرة والالات . والبيان الفصح قد يبلغ في الحسن والملاحة  
غاية يتجرب الناس عنه ويجزون عن الاتيان بمثله مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالت  
النطق فيسمى سكر \* ثم قيل معنى الحديث ذم النضج في الكلام والتكليف لتحميده ليروق  
قوله ويستعمل به قلوبهم فان اصل السكر في كلامهم الصبر وسمى السكر سكر لانه مصروف  
عن جهته فهذا التكلم ببيانه بصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق \*  
وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب الساجر بسكره \* وقيل  
معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرنيين وهو قوله \* وان من الشعر  
لحكمة \* على طريق المدح فكنا القرين الاخر كذا في شرح السنة لم وذكر في بعض الاصوليين  
ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين بيننا وبيننا وانما يحصل  
الاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فهنا ورثا لثلاثة اعلام اي تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم  
يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة \* فنظر الى اطلاقه على  
الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشئ من  
الاشكال الى التجلي \* واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة  
اجال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغير والتبديل لم  
يدخل فيه ايضا \* وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف من حقي التعريف ان يكون اظهر مما  
عرف به \* ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اي يحمله بمعنى الظهور كابي بكر الدقاق  
وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد  
\* ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثر الفقهاء والتكلمين قال هو الدليل الموصل  
الصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه \* وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين به

ومنه قول النبي عليه  
السلام ان من البيان  
لسكر اي الاظهار  
والبيان على اوجه  
بيان تقرير وبيان  
تفسير وبيان تغيير  
وبان تبديل وبيان  
ضرورة فهي خمسة  
افسام اما بيان التقرير  
فتفسيره ان كل حقيقة  
يحتمل الجواز او طام  
يحتمل الخصوص اذا  
لحق به ما يقطع  
الاحتمال

الاحكام \* قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره او اوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى الجلي ويقال بيانه له ولكنه لم يتبين \* وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد \* قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبها للمعنى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان \* وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المحمل \* وأشار شمس الأئمة رحمه الله في فضل بيان التغيير في اثناء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد اثبوت فلم يكن بيانا \* واليه اشار الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات قوله ( بيان تقرير ) اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي \* واطافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي \* واطافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة \* فهى خمسة اقسام \* اتفق الشيخان على تقسيم البيان على الالوجه الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة لان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله واما جعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب الشرع وقطع الحياة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرة معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل \* وقوله كل حقيقة تحتل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى \* ان الله عليم حكيم \* ان الله بكل شىء عليم \* فانه لا يحتمل المجاز والخصوص \* كان بيان تقرير اى يكون مقرر لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره \* وذلك اى بيان التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك  
مثل قول الله تعالى  
فسجد الملائكة كلهم  
اجمعون لان اسم الجمع  
كان عاما يحتمل  
الخصوص فقرره  
بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاماى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم  
فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص \* ومثله اى مثل ما ذكرنا في  
كونه بيان تقرير قوله تعالى \* ولا طائر يطير بجناحيه \* وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان  
الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة \* يقال للبريد طائر لاسرعه في مشيه ويقال ايضا فلان  
يطير بهمه فكان قوله بطير بجناحيه تقرير الموجب للحقيقة وقطعا لا احتمال المجاز \* وذكر في  
الكشاف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من  
دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا اعم  
امثالكم يحفظوا احوالها غير مهمل امرها والغرض في ذكر ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف  
علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المنفردة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لئلا  
وما عليها امين. على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك  
دون من عداهم من سائر الحيوان \* وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول  
الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح لان  
الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به في الشرع والعرف  
فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع  
ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق  
من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز \* وكذا قوله انت حر موجه العتق عن  
الرق في الشرع \* ويحتمل التخلية عن القيد الحسى والحبس والعمل \* ويستعمل في الخلوص  
يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة \* ومنه طين حراى خالص لا رمل فيه \*  
ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حراى كريم والحرمة الكريمة وناقصة حرمة اى كريمة \*  
وسحابة حرمة كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية  
وقطع احتمال غيرها قوله ( واما بيان التفسير ) بيان التفسير هو بيان ما فيه خفا من  
المشترك والمجمل ونحوهما \* مثل قوله تعالى \* اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة \* فانه مجمل اذا العمل  
بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان \* وقوله تعالى \* والسارق والسارقة فاقطعوا  
ايديهما \* فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المجمل فانه لا يعلم انه يجب من الابط  
اى من المرفق او من الزند \* ونحو ذلك مثل آية الربوا \* ثم لحقه اى كل واحد من هذه الآيات البيان  
بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل \* والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم  
\* هاتوا ربع عشر اموالكم \* وبالكتاب امر بكتابه لم يروى عن حزم وغير ذلك \* والنصاب  
في السرقة بقوله عليه السلام \* لا قطع فيما دون ثمن الجن \* ولا قطع في اقل من عشرة دراهم  
\* ومحل القطع بقطعه يد سارق وذات سنان من الزند \* والربوا بقوله عليه السلام \* الحنطة  
بالحنطة مثل مثل \* الحديث وذلك اى مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت  
باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير  
بجناحيه وذلك مثل  
ان يقول الرجل  
لامرأته انت طالق  
وقال عنيت به الطلاق  
من النكاح واذا قال  
لعبد انت حر وقال  
عنيت به العتق عن  
الرق والملك وهذا  
البيان يصح موصولا  
ومفصلا قلنا انه  
مقرر واما بيان التفسير  
فبيان المجمل والمشارك  
مثل قوله تعالى واقموا  
الصلوة وآتوا الزكاة  
والسارق والسارقة  
ونحو ذلك ثم يلحقه  
البيان بالسنة وذلك  
مثل قول الرجل  
لامرأته انت باين  
اذا قال عنيت به  
الطلاق صحيح وكذلك  
في سائر الكنايات  
ولفلان على الف  
درهم وفي البلد نفود  
مختلفة فان بيانه بيان  
تفسير

فان البيئونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع  
الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع البيئونة والحرمة \*  
وكذا اذا قال لفلان على درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربة في  
اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيره قوله ( ويصح  
هذا ) اي بيان التفسير موصولا ومفصولا \* لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة  
الى الفعل الا عند من يجوز تكليف الحال \* واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز  
عند عامة الفقهاء خلافا للجباثي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة  
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد  
ذكر السمعاني والنزالي ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رجعوا الى الله ذهبوا اليه فكان الشيخ  
يردها القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفا متصلا ومنفصلا  
مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران لفلان عليه شيئا ثم بينه  
متصلا او منفصلا يقبل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين يجوز له ان يبين  
متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل ثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من  
اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب \* واحتج من ابى جواز تأخيرها بان المقصود  
من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون  
البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع \* ولا يقال كما ان العمل  
مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجال والاشراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد  
\* لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود  
الاصل فلا يجوز \* وبانه لو حسن الخطاب بالجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب  
العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا  
لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب \*  
ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما  
في الخطاب بالجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نهي عن  
شيء وفي الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني \* لانهم قالوا المعتبر  
في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد  
ينبغي ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجية المخاطب علم انه اراد  
بخطابه له شيئا ماما الامر والنهي او غيرهما وقد اتفقتنا على فساد وفحشه فعرفنا ان الفرق  
باطل \* وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تأخيرها لان تأخيرها لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة  
في الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان الجمل فمخل بمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن  
ادائها في الحال \* وتمسك من جوز تأخيرها بقوله تعالى \* فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا  
بيانه \* وعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجماع اهل

ويصح هذا موصولا  
ومفصولا هذا  
مذهب واضح  
لاصحابنا حتى جعلوا  
البيان في الكنايات  
كاهما مقبولا وان فصل  
قال الله تعالى ثم ان  
علينا بيانه ونم للتراخي  
وهذا لان الخطاب  
بالجمل صحيح لعقد  
القلب على حقيقة  
المراد به الى انتظار  
البيان الا ترى ان  
ابتلاء القلب بالمشابه  
لعمد على حقيقة المراد  
به صحيح في الكتاب  
والسنة من غير انتظار  
البيان فهذا اولي واذا  
صح الابتلاء حسن  
النول بالتراخي

والله فيدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده \* فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل \* قلنا قوله تعالى \* فاذا قرأناه فاتبع قرآنه \* امر لابي عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون ما وراء ذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى \* فاذا قرأناه \* هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه \* وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الاتري ان الابتلاء بالمشابه الذي آتينا من بيانه صحيح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولي بالحكمة \* وليس فيه تكليف ما ليس في الوسم كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس ثابت بل هو متأخر الى البيان \* وليس هو كخطاب العربي بالنسبة ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر او نهى او خبر فالما العربي الخطاب بالمجمل او المشترك فيتمكن من معرفة ما يفيد الخطاب في الجملة فانه يعلم انه امر او نهى او خبر ويعرف مجموع ما وضع له اسم المشترك وانما يريد واحد من مفهوماته فيترقان \* وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس فان الرجل قد يقول لغيره ليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينه \* وايضا قد يحسن من الملك ان يقول ببعض عماله قد وليتكم موضع كذا فاخرج اليه وما اكتب اليك تذكرة بتفصيل ما نعمله \* ويحسن من المولى ان يقول لعلامه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما يتهلك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التأهب لقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ بالمجمل او المشترك من غير بيان في الحال ليفيد وجوب اعتقاد الحقيقة وصيرورة الخطاب به مطيعا بالزم على الفعل على تقدير البيان وعاصيا بالعزم على الترك قوله (واختلفوا في تخصيص العام) لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل يقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخي فالما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي \* وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه بترخيصا كيجوز متصلا \* وقد ذكر في المحصول والمعتمد والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيّد والنكرة اذا اريد بها النعمين \* والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نهي المحكم في البعض مقتصر على الحال \* وقادته ان العام لا يصير بدنيا لان صيرورتها بظن باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعميل ودليل النسخ

واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال الشافعي رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقال علماءنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا الاول فيكون الفص الثاني واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع لما ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص الذي مر وليس هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا محضا صح القول فيه بالتراخي

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجال والاشراك ولا يجب العمل مع الاجال والاشراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالمقدمة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا يجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغير او تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على مانين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص العموم بيان او تغيير فيعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصيح موصولا ومفصولا الاترى انه يبقى على اصله في الايجاب وقد استدلل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرّة بنى اسرائيل وقع متراخيا

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي \* وهذا اى الاختلاف المذكور \* ولو احتمل الخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شئ التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله لكل بطريق القطع كالعالم الذى لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه موجبا للحكم فى الباقي قطعا لاحتمل خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل \* فيماسوا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص قوله ( لان البيان المحض ) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعرية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله فى البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى اولان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر \* والنصوص المعرية عن الامور ابتداء انما سميت بيان لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال فى التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام \* قال شمس الائمة رحمه الله بيان الجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان المتحقق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بياننا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دلائل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا \* وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي \* جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليل بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتزاخا بالاتفاق \* والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان النسخ لا يغير فى الكلام بعد ما تغير عن اصله يتقلب تصرفا آخر وفى التغيير لا يتقلب كذلك فى الاستثناء بصير الكلام تكلم بالباقي لا غير وفى التعليق تغير الكلام عن كونه ايجابا ويتقلب تصرف بين على ما عرف \* وقوله الاترى له بل هو تقرير ومعناه الاترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم فى الباقي \* فيكون التخصيص مقرررا لما كان موجبا فى الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لكان مغيرا فى الاصل \* او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو الحكم فى الافراد الباقية بعمومه فيكون مقرررا او كان مغيرا لم يبق كذلك \* والوجه الذى يوجب الحكم فى الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرررا \* فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام \* والجهة بطريق ( الابتداء )

الابتداء لمن اتي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني فاسد لانه اذا لم يقصد انقص كونه مخاطبا اذا المقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا ولا ندل ولم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من مخاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عناه به ولانه يكون حينا اذا الفائدة في الخطاب ليست الافهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا في الحال \* واذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا دليل لثاليه فيكون تكليفا باليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص مقصدا بالعموم او يشرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق \* وهذا بخلاف تأخير بيان الجمل فانه جائز لان الجمل لا ظاهره ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى انزلوا المشركين اقتضى بعمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة اقتضى وجوب فعل على نفسه وجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا \* قال شمس الأئمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام ونحوه تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل \* وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل فاما في حيوة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم والاطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشرية اخرى \* وتمسك من جوز تأخيرها بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها \* فمنها قوله تعالى واذا قال موسى لقومه ان الله امركم ان تدبحوا بقرة تمسكوا به بطريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بدبح بقرة مطلقا لظاهر امر القتل بينهم والطلاق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم بقيدة باوصاف كما نطق به النص والتقيد بتخصيص للعموم المطلق لان التقيد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز \* فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقيد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذا المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد  
المطلق وزيادة على  
النص فكان نسخا  
فصح مترا خيبا  
لما بين في باب ان شأ الله  
تعالى واخبر بقوله  
في قصة نوح عليه  
السلام

فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل مام ﴿ ١١٢ ﴾ لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من

اهلك والجواب ان  
البيان كان متصلا به  
بقوله الامن سبق عليه  
القول وذلك هو  
ماسبق من وعد اهلاك  
الكفار وكان ابنه  
منهم ولان الامل لم  
يكن متناولا لابن  
لان اهل الرسل من  
اتبهم وآمن بهم  
فيكون اهل ديانة  
لا اهل نسبة الا ان  
نوحا عليه السلام قال  
فيما حكى عنه ان ابني  
من اهلي لانه كان دعاه  
الى الايمان فلما اتزل  
الله تعالى الآية الكبرى  
حسن ظنه به وامتد  
نحوه رجاءه فبنى  
عليه سؤاله فلما وضع  
له امره اعرض عنه  
وسلله للعذاب وهذا  
سابق في معاملات  
الرسول عليهم السلام  
بناء على العلم البشري  
الى ان ينزل الوحي كما  
قال الله تعالى وما كان  
استغفار ابراهيم لابه  
الا من موعده وعددها  
ايام فلما تبين انه عدو لله  
تبرأ منه

معنى المذلل صح متراخيا \* والدليل على ان الامر كان متناولا ابقرة مطابقة ثم نسخ الاطلاق  
بالنقيض ماروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم اوعدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها  
لاجزأت عنهم ولا كنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صل الله عليه وسلم فدل ان  
الامر الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بنقل الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم في السؤال  
صار سببا لتفليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير \* والثاني وهو المذكور في عامة  
كتبهم انه تعالى امر بذبج بقرة معينة غير منكرة ثم اخبر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز  
تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عنها بقوله عز اسمه \* انها  
بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فافع انها بقرة لا ذلول \* ولو كانت منكرة لاسألوا عن تعيينها  
للخروج عن العهدة بآية بقرة كانت \* وانهم لم يؤمروا بامور متجددة اذ لو كان تكليفهم بامور  
متجددة غير ما مروا به اول البكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخر اذ لو كان ما ذكرت  
اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا باجتماع قسبين انه بيان ذلك الواجب  
المدلول عليه بقوله بقرة \* وان المذبح بوح المنصف بجميع الصفات كان مطابقا لما مور به اولا  
المدلول عليه بقوله فذبحوها الى البقرة المأمور بذبحها المذكورة لا ترى انهم لو ذبحوا هذه  
البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخروجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال  
الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مراد اذى الى القول بالنسخ  
قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم  
ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا \* وانا ان شاء الله لمهتدون \* اى  
الى البقرة المراد بذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله  
عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر في الابتداء لا في بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة  
لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا  
بيان تلك البقرة بقولهم \* ادع لنا ربك بيننا ما همى \* بين لنا ما لونها وتولى الله تعالى بيانها لهم  
فلو حل على النسخ لا يكون بيانها بال يكون فعال ذلك الحكم وهو خلاف النص \* وامامنا روى  
من الخبر فن الاخبار الاحاد وهو بظواهره اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لان ظاهر  
قوله لو عدوا الى ادنى اى بقرة لا جزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن  
شددوا فشدد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا \* ثم نحن ان سلطنا جواز  
تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب  
لانه بمنزل عن محل النزاع \* وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد  
غير الحق واعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته كما بينا في تخصيص العام في الجواب عنه انا لا نسلم على هذا  
التقدير عدم اقتران بيان جواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد بذبج بقرة  
معينة لا مطلقة فكان هذا بياننا اجماليا قارنا ثم تأخير البيان التقييد الى حين سؤالهم وتأخير مثل  
هذا البيان عندنا جزاء ايضا ومنها قوله تعالى \* فاسلك فيها من كل زوجين اثنين \* فاسلك فيها اى ادخل في السفينة يقال سلكت فيه

(سلكا)

سلمك فسلكت سلوكا \* من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او انثى \* واثنين  
تأكيد لزوجين وقرى \* بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او انثى اثلا  
ينقطع تناسلها بالفرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيهما نساءك واولادك  
\* ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك \* قال نوح رب ان ابني من اهلي وان  
وعدك الحق \* اراد به كتمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز وجل \* انه ليس من اهالك \* فدل  
ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ \* بوجهين \* احدهما ان الانساق لحوق التخصيص المتراخي به  
بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعده هلاكه  
فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امراته واغلة وابنه كهان وكانا كافرين \* والثاني ان الاهل  
م مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة  
فسأل خلاص ابنه بناء عليه فيبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين  
لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخل في وعد النجاة وتأخير  
بيان المشترك جائز \* وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام  
بعد الوعد باهلاك الكفار كان منهيما عن الكلام فيهم قال تعالى \* ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم  
مغرقون \* فلو كان قوله الا من سبق عليه القول منصرفا لما ذكرتم الاستحسان نوح - سؤال خلاص  
ابنه بقوله \* رب ان ابني من اهلي \* فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* ومنها قوله تعالى \* انكم  
وماتعبدون من دون الله حصص جنهم \* اى حظيها والحصص ما يحصب به اى يرمى يقال حصصتهم  
السماء اذارمهم بالحصص فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه المنزل  
جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة  
قد عبدوا من دون الله افترأهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى \* ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى \*  
اى السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون \* فاجاب بان الانساق  
ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول الخصوص تحت العموم لولا التخصيص واوالتكلم  
يدخلوا في هذا العام لاخصصاص ما بالايقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا  
عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم \* ولا يقال  
لولم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبير نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول  
صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن نخطئه \* لانا نقول لعل سؤال ابن الزبير كان  
بناء على ظنه ان مآظاهرة فيمن يقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى \* وما خلق  
الذ كروا الانثى \* ولا يتم جابدون ما عبد \* وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه  
اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة \* واما عدم رد  
الرسول عليه السلام عليه فقير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لا بن الزبير لما ذكر ما ذكر  
راد عليه ما جهلك باعة قومه اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول  
الفقه لابن الجايب \* ولئن سلمنا انه سكنت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى  
انكم وماتعبدون من  
دون الله حصص جنهم  
ثم لحقه الخصوص  
بقوله ان الذين سبقتم  
لهم منا الحسنى متراخيا  
عن الاول وهذا  
الاستدلال باطل عندنا  
لان صدر الآية لم  
يكن متناولا لعيسى  
والملائكة عليهم  
السلام لان كلمة  
ما الذوات غير العقلاء  
لكنهم كانوا متعبدين  
نراد في البيان اعراضا  
عن تعنتهم واحتج  
بقوله انما يهلكوا اهل  
هذه القرية وهذا عام  
خص منه آل لوط  
متراخيا

ومجادلهم بالبطل بعد تبين الحق لهم \* وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسبح فانهم كانوا  
اهل اللسان فاعرض من جوابهم \* مثالا لقوله تعالى \* واذا سمعوا النور اعرضوا عنه \* ثم  
بين الله تعالى نعمتهم في معارضتهم بقوله عز وجل \* ان الذين سبقتم لهم من الحسن \* الآية  
ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت  
\* وهو نظير انقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة اليعين عن التمسك بالاحياء والامانة  
الى قوله \* ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب \* لتعنت القوم ومكابرتهم وكان  
ذلك توكيدا للحنة الاولى ودفعاً للنبيس اليعين لانه انقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء  
بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص حقيقة \* ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف  
الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه \* ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى  
قالوا انما هلكوا اهل هذه القرية \* وهي سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كابتناول غيرهم  
من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام \* ان فيها لوطا \* ثم خص منه لوط واهله بعد  
ما قال ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطا \* بقولهم \* لننجينهم واهله \* فدل على جواز انفصال  
المخصص عن العام \* قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح  
ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة \* لاتصال البيان اى الدليل المخصص به \* اى بهذا  
العام فانه تعالى \* قال ان اهلها كانوا ظالمين \* اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتعليل كيقال  
اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما دلل اهلهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من  
حيث المعنى لوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء  
واضح \* وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في آية اخرى وهي قوله تعالى \* قالوا اننا نرسلنا  
الى قوم مجرمين الا لوط انا المنجوه من اجمعين الا امرأته \* ثبت ان التخصيص قد كان متصلا  
لكنه تعالى لم يذكر صريحاً \* اكتفاء بالاشارة المدرجة في التعليل والاستثناء الاول منقطع  
ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من  
الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا لوط وجددهم فانهم لم يجرموا \* وآل  
لوط على تقدير الانقطاع يخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى  
القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الخبير  
والسهم الى المرمى في انه في معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوم مجرمين ولكن  
آل لوط نجيناهم \* وعلى تقدير الاتصال هم داخلون في حكم الارسال على معنى ان الملائكة  
ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا للمعنى الاهلاك والتعذيب  
كفى الوجه الاول \* وقوله انا المنجوه من اجمعين في المنقطع جار مجرى خبر لكن في الاتصال \* آل لوط  
لان المعنى لكن آل لوط منجوهون \* وفي المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل  
لوط فقالوا انا المنجوهون \* والاستثناء الثانى من الضمير المجرور في المنجوهين لان الاستثناء الاول  
لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح  
لان البيان كان متصلا  
به اما في هذه الآية  
فلانه قال ان اهلها  
كانوا ظالمين وذلك  
استثناء واضح وقال  
في غير هذه الآية الا  
آل لوط انا المنجوه  
اجمعين الا امرأته

الامراته كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الاثلاثة الادرهما فاما في الآية فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والامر انه قد تعلق بمجرهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غير ان) جواب عما يقال او كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء لوط لما كان اقوال ابراهيم ان فيها لوطا معني حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم بقينا ان لوطا ليس من المهلكين \* منهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده النجاة فسد اذا في التخصيص بالذكور زيادة اكرام كافي بتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهم السلام بالذكور في قوله تعالى \* من كان عدوا لله وملائكته \* الآية وكافي بتخصيص اولي العلم بالذكور في قوله عز وجل \* يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اتوا العلم درجات \* او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يخص بالظالمين كافي قصة احسب السبب وقديهم الكل على ما قال تعالى \* واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة \* فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالا مراض والواجع وكن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هاهنا يخو من دام يبتلى به \* وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام \* ان فيها لوطا \* طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط عليه السلام \* وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسول \* ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع اخر يجاد لنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلها بظلمهم اخرج عليهم براءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاختيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسول بقولهم \* نحن اعلم بمن فيها \* يعنون بالبرئ والظالم منهم لتنجيده واهله \* وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا \* وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعانة \* ومنها قوله \* واعلموا انما غنمتم من شئ \* الى قوله \* ولذى القربى \* او حب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص \* واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين \* هاشم ابو جد النبي \* والمطلب \* ونوفل \* وعبد شمس \* وعمر وولكل عقب ونسل الالهمر وولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف \* وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا نذكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام لوط بتخصيص وعده النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله رب رنى كيف تحبى الموتى واخرج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتم وحرمتنا فقال  
 \*انهم لم يزلوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام  
 فيبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله  
 هذا عندنا من قبيل بيان الحمل لان قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى  
 القرابة وقربى النصره اى نصره الشعب والوادى على ما يعرف في موضعه ان شاء الله  
 عز وجل فيبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصره لا قربى القرابة  
 وتأخير بيان الحمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنا فاما لفظ  
 القربى على قربى النصره وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم  
 فلا جال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هى موضوعه لا غير ثم اشار في آخر  
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة  
 يعنى وان سلمنا ان المراد قربى النسب كان محتملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة  
 من النسب لا يمكن العمل بجميعها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك  
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه  
 بابيه خاصة او بجمده او باعلى منهم فكان مجملين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد  
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان  
 المراد بالعام الذى تعذر العمل بمومه وهو فى حكم الحمل فيجوز تأخيره \* فهذا بيان  
 النصوص المذكورة فى الكتاب \* وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم  
 ان علينا بيانه \* امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من  
 الالفاظ لانه تكليف ما ليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام ثبت  
 انه يجوز بيانه متراخيا \* وكذلك نص المواريث عام فى ايجاب الارث للاقارب كقار كانوا  
 او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى \* وكذلك  
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين \* ثم  
 خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا \* وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الزانية  
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان  
 متأخر وهو خبر العرايا \* والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القرآنة  
 على ما قيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فقرأ على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من  
 معانيه فعلى بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على الحمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه  
 جائز كما مر بيانه قال شمس الأئمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما فى  
 القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل  
 بيان الحمل لان القربى  
 محتمل وكان الحديث  
 بيانه ان المراد قربى  
 النصره لا قربى  
 القرابة واجاله ان  
 القربى يتناول غير  
 النسب ويتناول  
 وجوها من النسب  
 مختلفة والله اعلم  
 بالصواب

مالا يشاهى وانما المراد به ما فى القرآن وهو المحمل الذى يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان فى مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بياننا محض ودليل الخصوص فى العام هذه الصفة \* وعن الثانى والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة فى الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبل الزيادة على النص وهى تعدل النسخ فيجوز مترخيا وقد ثبت بخبر اقرن به الاجماع فكان فى معنى التواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوى به \* وخبر المزاة لم يخص بخبر العربا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه فى باب احكام العموم والله اعلم

(باب بيان التغير)

﴿ باب بيان التغير ﴾

بيان التغير نوعان  
التعليق بالشرط  
والاستثناء وانما يصح  
ذلك موصولا ولا  
يصح مفصولا على  
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذى فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اي بيان التغير موصولا اي يخصر الجواز فى الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا \* وأشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابى حنيفة والشافعى ومالك والاوزاعى وامثالهم من فقهاء الامصار \* والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ما هو فى حكم الاتصال لفظا وهوان لا يبعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل بعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سوال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول بحجة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او تامدا \* وفى بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل \* وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقر من مجلسه اعتبارا بالقعود وبه قال احمد ابن حنبل \* وعن ابى العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الابل \* ونقل عن بعض العلماء جواز فى القرآن خاصة \* تمسك ابن عباس رضى الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى \* ولا تقولن لشيء اى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذا ذكر ربك اذا نسيت \* اى استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الخاقه الى خبر الاول وهو قوله غدا اجيبكم \* وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* والله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله \* ولا يقال هذا شرط وكلامنا فى الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا قائل بالفرق \* ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الازلى واحدا وانما الترتيب فى جهات الوصول الى مخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك فى سماع السامعين وفهم الفاهمين لا فى كلام رب العالمين \* واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله \* من حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه \* عين التكفير التخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذى هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل \* وبمثله

استدل على علي ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته  
امرء الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى \* وخذ بيدك ضغثا فاضرب  
به ولا تحنث \* ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف \*  
وبان الشرع حكم بثبوت الاقارارات والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء  
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال  
التصرفات الشرعية \* وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل  
وثوق بين ولا وعد ولا وعيد و بطلانه لا يخفى على ذي لب \* وبمسئلة افصح ابو حنيفة رحمه الله  
ابا جعفر الذواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا  
كاهو مذهب جدك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعونك على الخلافة لو استثنوا بعد ما خرجوا  
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم يبق خلافك ووسعهم خلافك فسكت ورد به بحميل \* قال  
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء وبعده لا يصح فيه  
النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فعله اراد به اذ انوى الاستثناء ولا يتم اظهر نيته بعده  
فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذاله وجه  
واما تجوز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه  
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر  
الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا  
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفعوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام \* واما استثناء  
النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن  
الاثم والامثال لما امر به وهو قوله تعالى \* واذ كر ربك اذ انسييت \* لا ان يكون استثناء حقيقة  
على وجه يكون مغيرا للحكم \* واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فهو لان النزاع  
ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي بلغت اوهى محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا  
ووصلا ولا شك انه لا ينظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعرب مستثنى منه  
قوله ( وانما سميانه ) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير  
ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه \* وذلك اي وجود اثر كل  
واحد من المعنيين \* نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل  
تقريبه \* فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد \* فتعلق انت  
حر بالشرط بطل كونه ايقاما جوابا اذا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا  
لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والتغيير راجع الى مداول البيان  
وهو المبين \* فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير  
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا \* وهذا الكلام اتما يستقيم على اختيار القاضي الامام  
وشمس الاثر رحمه الله فانهما لم يجعلوا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميانه بهذا الاسم  
اشار الى اثر كل واحد  
منهما وذلك ان قول  
القائل انت حر لعبد  
علة العتق نزل به منزلة  
وضع الشيء في محل  
يقرب به فاذا حال الشرط  
بينه وبين محله فتعلق  
به بطل ان يكون  
ايقاما للشيء الواحد  
يكون مستقرا في محله  
ومعلقا مع ذلك  
فصار الشرط مغيرا  
له من هذا الوجه  
ولكنه بيان مع ذلك  
لان حد البيان ما يظهر  
به ابتداء وجوده فاما  
التغيير بعد الوجود  
فنسخ وليس ببيان ولما  
كان التعليق بالشرط  
لا بداء موقعه غير  
موجب والكلام كان  
يحمله شرعا لان  
التكلم بالعلة ولا حكم  
لها جاز شرعا مثل  
البيع بالخيار وغيره  
سمى هذا بيانا فاشتمل  
على هذين الوصفين  
فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماء بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس  
 ببيان \* ووجه التوفيق بينهما انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبارانه عند الله تعالى  
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت  
 وابطاله فلا يكون بيانه \* ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوة غير موجب يعنى ولما كان  
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب \* والكلام كان يحتمله اى  
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولى وتصرفات  
 الصبي \* سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما \* وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا بد  
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل  
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق  
 بالشرط الاستثناء في اشتماله على وصفى البيان والتغير \* الف درهم اسم علم لذلك العدد اى  
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كذلكه وشرة ومائة ونحوها  
 علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره \* او هو بنزلة العلم من حيث انه  
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر  
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة  
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقا للمجاز \* ولا صورة الامن حيث  
 الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل  
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح  
 جزء الالف يصلح جزء الثلاثين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز  
 ايضا ثبت انه لا يحتمل غيره \* الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لو صح  
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل  
 في المحل غير ملحق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع  
 الحكم الثابت بالتعليق فكان ناسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترب به الاستثناء  
 ثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرر كان ناسخا للحكم  
 في بعض الالف كما في التعليق ثبت ان في كل واحد منهما معنى التغير \* لكنه اى الاستثناء  
 اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعض منع بعض التكلم اى منع التكلم  
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان ناسخا فكان اى الاستثناء  
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق  
 بالشرط \* وذكر في النجوم ان قوله الامانة ليس بتغيير للالف بل رد البعض فمن حيث قرر البقية  
 كان بيانا ومن حيث رفع البعض كان تغييرا \* وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه  
 يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره  
 الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء  
 مغير للكلام لان قول  
 القائل لفلان على  
 الف درهم فالالف  
 اسم علم لذلك العدد  
 لا يحتمل غيره واذا  
 قال الاجسمائة كان  
 تغيير البعض الا ترى  
 ان التعليق بالشرط  
 والاستثناء لو صح  
 كل واحد منهما متراخيا  
 كان ناسخا ولكنه  
 اذا اتصل منع بعض  
 التكلم لان رفعه بعد  
 الوجود فكان بيانا  
 فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط حقوق الاستثناء به وكان التحاقه به يائنا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء بين ذلك سمينا به بيان التغيير لا تغييرا محضاً \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بياننا مجاز فان الاستثناء في قوله فلان على الف درهم الامانة بطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم عشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يطل كونه ايقاعا وبصريه يمينا الان في الاستثناء يطل بعض الكلام وفي التعليق يطل اصله فانقلابه يمينا والابطال لا يكون بياننا حقيقة \* الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهاريهما حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهاري حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لا الف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبد انت حر تزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون دالة للحكم بنفسه فذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وان ليس بايجاب للعتق بل هو عين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا وجود الشرط \* والاستثناء تغيير لمقتضى صبغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا \* فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب لان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحية لانعقاده دلة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط \* وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته علة موجبة للحكم \* فلذلك اى لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى \* واذا بدلنا آية مكان آية \* وانما ليسا من النسخ في شئ اذا نسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيما \* وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى \* ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخير عنه جائز ان تقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى اوقال طلقت الا زينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدى او قال الا زينب جميع نسائي طوائقي او الاسلاما جميع عبيدى احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء صروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائر فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير \*

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

(وبخلاف)

وبخلاف التدريم في الاستثناء عن الذي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الاسلاما احدا من عبيدي او ما طلقت الاعايشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاختلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البديل لان البديل لا يكون قبل البديل قوله ( واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما ) اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فينكلم او لا في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحقيقه \* والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة \* وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف بصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما يصح باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى \* فسجد الملائكة \* كاهم اجعون الا ابليس \* فان معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كافي قولك له على مائة الدينارا اي الامقدار مائة دينار \* او بتأويل الاجعله بمعنى لكن فكان مجاز او الدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة لا ترى انه مأخوذ من ثبت عنان الفرس اذا عطفند وصرفته عنداهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذا الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لم تغير \* ولا يمكن جعل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء بمعنى بوجه من الوجود وذلك خلاف كلام العرب \* ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ايهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالافير الصفة او حدى اخواتها \* واحترز بقوله غير الصفة عن الا ان هي صفة وهي التي كانت تابعة للجمع منكر غير محصور اي للجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى \* لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا \* وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يحجى زيد لا محرو و امثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفعول وفي الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد \* وتمحل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج \* وعلى تقدير التعذر قيل في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالافير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج \* وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرّب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شيء من شيء بالا او اخواتها \*

واختلفوا في كيفية  
عمل كل واحد منهما  
فقال اصحابنا الاستثناء  
يمنع التكلم بحكمه  
بقدر المستثنى فيجعل  
تكلما بالباقي بعده  
وقال الشافعي رجه  
الله ان الاستثناء يمنع  
الحكم بطريق  
المعارضة بمنزلة دليل  
الخصوص

وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا \* وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيدا \* وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالاول او احدي اخواتها دل على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به \* اما شروطه فتلاثة احدها الاتصال وقديسه \* والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقوله رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت عمر الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته \* والشرط الثالث ان لا يكون مستغفرا لانه اذا كان مستغفرا كان رجوعا لاستثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول او صيت لفلان ثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا \* والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد انشأ وفي استثناء الكل لا توهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه \* وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله على عشرة الاخسة والاستثناء الى تسعة فذهب العامة الى جوازهما \* وذهب الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلافي الى منعهما \* وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقيح استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم \* واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين \* وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين \* ولا تجدد اكثرهم شاكرين \* ولكن اكثر الناس لا يؤمنون \* فدل على الجواز \* وبقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه \* ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل \* وقولهم هو مستفجع بمنوع بل استثقال وليس باستقباح \* ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح \* واما بيان موجهه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية توجب في الحكم فيما وراءها \* وعند الشافعي رحمه الله موجهه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كالتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص \* واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء \* وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق على ماسبق

في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامانة صار عنده كانه قال الامانة فانها ليست على فلا تلزمه المانة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به وصار عندنا كانه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المانة \* وكان الغزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفي ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال \* قال فان قيل قوله اقولوا المشركين الا اهل الذمة وان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المنصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه وتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا اختلفا قبل الوقوف دفعنا وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعني معقولية مشكلة لان في قول الرجل جاني القوم الا زيدا ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخرج ما بعد الا بما قبلها واجاعهم بمقطوع به في تفاصيل العربية \* ولا ناطقون اذا قال العربي له عندي دينار الاثنان ونصف ثم بان يحسب المذكور بعد الا ثم يخرج من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده هو الباقي \* وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المسمى اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المسمى فيصير مثبتا منقيا باعتبار واحد يؤدى الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاسكانيين ان يقول لا يحكم بالنسبة الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيد افهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا. وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسائل المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفيق باجتماع التوحيين وتوفيق بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء \* قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين \* اول دل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن الشافعي او عن الشافعي نصا وانما يستدل عليه بالمسائل \* وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى \* الا الذين تابوا عارض المصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا  
لاصل مسائلهم فصار  
عندنا تقدير قول  
الرجل لفلان على  
الف درهم الامانة  
لفلان على تسعمائة  
وعنده الامانة فانها  
ليست على وبيان ذلك  
انه جعل قوله تعالى  
الا الذين تابوا افلا  
تجلدوهم واقبلوا  
شهادتهم واولئك هم  
الصالحون غير فاسقين

التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبت صدر الكلام بطريق المعارضة و صدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيًا على خلافه ويصير كأنه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به \* وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كره الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحده القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه النوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المذوف واعتذر فغفاه عنه المذوف سقط ايضا كاقصاص قوله ( وكذلك ) اى كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام \* لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء \* فان معناه عنده لا تتبعوا الطعام بالطعام الاطعما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تتبعوهما \* او معناه الاسواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تتبعوهما \* اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى استثنى الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت المصدر ثم المراد من التساوى المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفتين داخلا في صدر الكلام فيجزم \* وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوى كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل المخصوص \* فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبل دليل المخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل المخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل \* ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا يرفع \* وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار ما كما ان دليل المخصوص لا يتعدى من المخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهى باطلة فاما دليل المخصوص فبين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشئ فكان قابلا للتعليل \* وهذا كله وهم والمعنى هو الاول \* وذلك مثل قوله تعالى \* الا ان يعفون \* اى خصوص الاستثناء وعموم المصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم المصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول  
النبي عليه السلام لا  
تدعوا الطعام بالطعام  
الاسواء بسواء ان  
معناه يدعوا اسواء بسواء  
فبقى صدر الكلام عاما  
في القليل والكثير لان  
الاستثناء عارضه في  
المكيل خاصة  
وخصوص دليل  
المعارضة لا يتعدى  
مثل دليل المخصوص  
في العام

\* الا ان يعفون \* فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله \* وان طلقتوهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم \* فيدخل في عمومها العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه \* الا ان يعفون \* اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجمعه فبقي الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها \* وقوله تعالى \* الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن \* فلا يباطل بهن نصف المهر وتقول المرأة ما رأيتي وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا \* \* او يعفو الذي بيده عقدة النكاح \* اي الولي الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي \* او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده والام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او ان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الي بالزوجية فلا يليق بالمرأة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فالحجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة \* قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها \* وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوبان فانه ليس على من الالف لانه ليس بنا االا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والا مكان ههنا في ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لالغيه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الا كره حنيفة انه يصرف الى قيمة الكره تصحها للاستثناء بقدر الامكان \* قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كره عليه فكيف يحمل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا \* هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخرى فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ لم يمنع منه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها شرط \* او بناء على ان قوله تعالى \* واثبتهم الفارقون \* في معنى التعليل لمدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالجملة ينبغي الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة \* وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يحمل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكليما بالباقي يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى  
الا ان يعفون او يعفو  
الذي بيده هذا دليل  
معارض لبعض  
الصدر وهو في حق  
من يصح منه العفو  
فبقي فيما لا يعارضه فيه  
وقال في رجل قال  
لفلان على الف درهم  
الاثوبان يسقط من  
الالف قدر قيمته لان  
دليل المعارضة يجب  
العمل به على قدر  
الامكان وذلك يمكن  
في القيمة واحتج  
في المسئلة بالاجماع  
ودلالته وبالدليل  
المعقول

ايضالا ن قوله عليه السلام \* لا تبعوا الطعام بالطعام \* لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من  
الجميع بقي تكلم بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كأنه قال لا تبعوا الطعام  
القليل بالطعام ولا الكثير بمساو له \* وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف بالاثبات مبنية  
على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز  
فهما امكن حل الاستثناء على الحقيقة وجب حله عليها اذا اصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم  
انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويحقق  
الاستخراج كما هو حقيقةه الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد  
المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحها للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل  
يجعل عبارة عارء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة \*  
وبؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي  
رحمهما الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلووا على الخلاف بمسائل ولكن  
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل  
اللسنة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنا  
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام  
والتكلم \* قال وانما حل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب  
المعارضة وليس كذلك قوله ( ان اهل اللغة اجعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن  
النفي اثبات ) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما  
على ضد \* وجب اصل الكلام معارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه \* او الرأى بالفتح  
اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه \* وقد  
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى \* فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين \* وفي موضع  
\* الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لنجيه واهله الامر انه كانت من الغابرين \* ولهذا  
اتفق الفقهاء على انه لو قال فلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء  
الاول من الاثبات فكان نفي والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا \* واما الثاني وهو  
التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي  
مشتقة على النفي والاثبات فقول لا اله نفي للالهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للالهية  
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة  
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم لينع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات  
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالهية عن غير الله لا باثبات الالهية له عز وجل  
وذلك لا يكون توحيدا \* ولا يعنى به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن  
التما ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفي التبرئ عن غير الله وبالاثبات  
الاقرار بالوحدانية له تعالى فبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

اما الاجماع فان اهل  
اللسنة اجعوا ان  
الاستثناء من الاثبات  
نفي ومن النفي اثبات  
وهذا اجماع على ان  
للاستثناء حكما وضع  
له يعارض به حكم  
المستثنى منه واما  
الثاني فلان كلمة  
التوحيد لا اله الا الله  
وهي كلمة وضعت  
للتوحيد ومعناه النفي  
والاثبات فلو كان تكلمها  
بالباقي لكان نفيالغيره  
لا اثباتا له فصح لما  
كانت كلمة التوحيدان  
معناها الا الله فانه الله  
وكذلك لا عالم الا زيد  
فانه عالم واما الثالث  
فانما نجد الاستثناء لا  
يرفع التكلم بقدره  
من صدر الكلام  
واذا بقي التكلم صيغة  
بقي بحكمه فلا سبيل  
الى رفع التكلم بل  
يجب المعارضة بحكمه  
فامتناع الحكم مع قيام  
التكلم سائغ فاما  
انعدام التكلم مع  
وجوده بما لا يعقل

معناه الا الله فانه اله \* وكذلك لا عالم الا زيداى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظر في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره بصير مقصودا حينئذ لا يثبت العلم له \* واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صينة نفي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء الدلول فعرنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انتكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لما منع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعلم المخصوص منه بمنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره \* ثم المعارضة قد تقع بخمس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء في او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما يتقوا ان عقد الارتهان عقد استيفاء لانه ان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصيلي كذا في الاسرار قوله ( واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا ) نقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يمسك به \* او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بثبوت ثلاث \* اما النص فقوله تعالى \* فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما \* انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن ليل نوح في قوم م قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا خصص بالايجاب كدليل المخصوص \* وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود الخبر في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي \* وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما بقي بحكمه لا يقبل الامتناع بمنع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت \* الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحملته في قوله تعالى \* فلبث فيهم الف سنة \* ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لم يثبت كونه نافيا لما أثبتته او لا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول والثاني تعالى الله عن ذلك \* ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه \* وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا بهم  
الله لنص والاجماع  
والدليل المعقول  
ايضا اما النص فقوله  
تعالى فلبث فيهم الف  
سنة الا خمسين عاما  
وسقط الحكم بطريق  
المعارضة في الايجاب  
يكون لا في الاخبار  
بقضاء التكلم بحكمه  
في الخبر لا يقبل  
الامتناع بانه وما  
الاجماع فقد قال  
اهل اللغة قاطبة ان  
الاستثناء استخراج  
وتكلم بالباقي بعد انشائها  
واذا ثبت الوجهان  
وجب الجمع بينهما قلنا  
انه استخراج وتكلم  
بالباقي بوضعه واثبات  
ونفي باشارته على ما  
نين ان شاء الله تعالى  
واما الدليل المعقول  
فوجوده

لما منع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ \* واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد انشائها كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي \* واذا ثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثباته نفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر الى عدم علة الاثبات فسمى نفيها مجازا \* ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كال تخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيقين به ان بهضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله ( احدها ) اى احده وجوه المقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كال نسخ فان نسخ الكل جازئ كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاذ كرافعنا انه ليس بمعارضه وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى \* الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صحح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم و بزعبا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوالت الا زنب وعرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل \* ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثمما يستوى البعض والكل فيه حتى جازئ تخصيص البعض وام يجوز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جازئ نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه \* والثاني اى من وجوه المقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبذل في افادة المعنى ولا يفتقر الى شئ آخر مثل دليل المخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل \* والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا فتقاره في افادة المعنى باول الكلام \* اما عندنا فلان قوله الامانة لا تنقيد شيئا به ونه \* واما عند الشافعي فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مفيد ايضا اذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المعارضين في ذاتهما في القوة بخلاف دليل المخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا \* وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعاً لغيره واتباع لا يعارض الاصل بالاجماع \* وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كال نسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل المخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بمقابله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى يتم احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يبين بآخره المراد باوله وهذا لا يبطال مذهب الخصم

والثالث تصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود (١٢٩) التكلم ولا حكم له اصلاً ولا انعقاده بحكمه اصلاً سائغ مثل الامتناع

بالمعارض بالايجاع  
مثل طلاق الصبي  
واعتاقه وانما الشأن  
في الترجيح وبيانه ان  
الاستثناء متى جعل  
معارضاً في الحكم بقي  
التكلم بحكمه في صدر  
الكلام ثم لا يبقى من  
الحكم الا بعضه وذلك  
لا يصلح حكماً لكل  
لتكلم بصدوره الا ترى  
ان الالف اسم علمه  
لا يقع على غيره  
ولا يحتمل لا يجوز ان  
يسمى التسمة الف  
بخلاف دليل  
الخصوص لانه اذا  
عارض العموم في بعض  
بقي الحكم المطاوع  
ورآدليل الخصوص  
ثابتاً لذلك الاسم بعينه  
صالحاً لان ثبت به  
كاسم المشترك اذا  
خص منه نوع كان  
الاسم واقعاً على الباقي  
بلاخلل ولهذا قلنا  
ان العام اذا كان كلمة  
فرداً واسم جنس صح  
الخصوص الى ان  
ينتهي بالفرد واذا  
كانت صيغة جمع انتهى  
الخصوص الى الثلاثة  
لا غير فاذلك بطل  
ان يكون معارضاً

معارضاً ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم بدو لا يتوقف  
عليه \* فقال لما يكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة  
قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة  
قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد بآوله خصوصاً اذا احتل الغير بآخره  
كالعلق بالشرط \* وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله  
بعض الجملة في تأويل الكلام هو الكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام  
الضمير اى للمبجى بالحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام ووقف آوله على آخره \* وهذا اى  
ما ذكرنا من الدلائل لابطال طريقة الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لاثبات المدعى  
قوله (والتالث) اى الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهوان  
الاستثناء تكلم بالباقي بعد التذيان وبيان ذلك اى هذا الوجه وهوان التكلم بدون ان يكون له حكم  
اصلاً او يكون منه قدر الحكم سائغ اى جائز كاجاز امتناع الحكم بعد الانعقاد معارض \* وقوله  
ولا انعقاده بحكمه اصلاً تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً وقوله (مثل طلاق الصبي  
واعتاقه) يتصل بقوله سائغ يعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم  
اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهم لا ينعقد للحكم اصلاً واذا كان كذلك جاز  
ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعى ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلاً  
كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا \* بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضاً  
في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظية وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضاً  
بقي التكلم بحكمه اى مع حكمه \* او منعقد الحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه  
بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل انتكلم بصدور الكلام لان دلالة على تمام  
سماء بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير سماء اصلاً في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان  
اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز  
اطلاقه على تسمة اصلاً \* متى جعل تكلماً بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير واجب  
لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى \* وذكر في كتب بعض اصحابنا  
وانه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد  
لا ينعقد بحكمه في تأمل ان الحاق الاستثناء بالهما اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة  
وما قاله الخصم عمل بالمجاز \* وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم  
بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب  
تسمة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسمة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه  
اطلاقاً لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان  
هذا عملاً بالحقيقة لانه يصير كأنه يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسمة الا ان قوله تسمة  
مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول \* وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز \* واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه  
في فصل الاستثناء ان استعمال التشكيم للعشرة في التسعة مجازا والا واحد اقرب منه المجاز لكن  
ما ذكرناه اولاً اولى لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالاسماء  
الاعلام على ما مر غير مرة \* اذا كان كلمة فرد كن وما ونحوهما \* او اسم جنس كالرجل ونحوه  
\* فلذلك اى لفساد كون البعض حكما لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله  
فجعل تشكيميا بالباقي تقريبا يعنى واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تشكيميا بالباقي \* فكان اى  
التشكيم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة بطول مرة وهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقصر  
اخرى يعنى صار للمد الذي هو تسع مائتين مثلاً عبارتان طويلة وهى الف المائة وقصيرة  
وهى تسعمائة \* وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتا باشارته \* وفي بعض النسخ وجعل  
للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح \* وقد عرفت ان الثابت  
بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازا  
والاول حقيقة لانه بطريق الوضع \* بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثابتا باشارته ان الاول اى  
موجب الكلام الاول ينتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهى بالوجود ينتهى لان كل واحد  
منهما مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاء فى القوم الازيد  
كان الصدر اثباتا للمجيب على وجه العموم بقوله الازيد انتهى ذلك الاثبات اذ لولا ان كان مجازا  
الى زيد كما ان بالغاية ينتهى اصل الكلام \* وكذا لو قال ما جاء فى الازيد كان الصدر نفيا للمجيب  
على سبيل العموم بقوله الازيد ينتهى ذلك النفي اذ لولا ان كان متعديا الى زيد فاذا انتهى  
موجب الكلام الاول بالاستثناء كالايل ينتهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية  
\* فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان  
الصدر اثباتا لم يكن بدم اثبات الغاية لانه اى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن  
الاثبات نفيا لا محالة لكن بحكم انه غاية لانه موجب للنفي والاثبات قصدا \* وهذا اى  
كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذى قلنا ثابت لغته اى ثابت بدلالة اللغة \* فكان مثل صدر الكلام  
اى فكان الاستثناء فى دلالة على النفي والاثبات مثل صدر الكلام فى دلالة على وجبه من  
حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن  
الاثبات نفي \* الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا \* وهذا اى كون الاستثناء  
نفيا او اثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام \* قال القاضى الامام  
ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على  
ظاهر الحال مجازا الاحقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما  
لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل  
الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بدم الجمع بينهما فيجعل  
الاول مجازا وهذا حقيقة قوله ( ولذلك اختير فى التوحيد ) كذا اى ولكون موجب

فجعل تشكيميا بالباقي  
بحقيقته وصيغته  
وكان طريقا فى اللغة  
يطول مرة ويقصر  
اخرى وجعل  
الايجاب والنفي باشارته  
بيانه ان الاستثناء بمنزلة  
الغاية للمستثنى منه  
الائترى ان الاول  
يتنبى به وهذا لان  
الاستثناء يدخل على  
نفي او اثبات والاثبات  
بالعدم ينتهى والعدم  
بالوجود ينتهى واذا  
كان الوجود غاية  
للاول او العدم غاية  
لم يكن بدم اثبات  
الغاية لتناهى الاول  
وهذا ثابت لغة فكان  
مثل صدر الكلام الا  
ان الاول ثابت قصدا  
وهذا لا فكان اشارة  
ولذلك اختير  
فى التوحيد لا اله الا  
الله ليكون الاثبات  
اشارة والنفي قصدا  
لان الاصل فى التوحيد  
تصديق القلب فاختر  
فى البيان الاشارة اليه  
والله اعلم

صدر الكلام ثابته قصد او كون الاستثناء نفيا او اثباتا لاشارة اختيار في التوحيد لا اله الا الله \* ليكون  
الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفى الالهية عن غير الله بطريق القصد  
بان يكون الاستثناء غاية لانفى فينتهى المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة  
والنفي قصدا \* لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان  
والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمور به  
\* فاختر في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة  
\* فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختر فيه  
النفي قصدا فينبغى ان يكون في الاثبات كذلك ايضا \* قلنا انما اختر النفي قصدا انكارا لدعوى  
الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالهية لغير الله واشركوا به غيره فاختر النفي باللسان قصدا  
ردا لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقرروا بالوحدانية الله عز وجل كما اخبر الله  
جل جلاله بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله \* فيكتفى بالاثبات  
بالاشارة اليه لهدم النزاع فيه \* ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية لانفى انما يستقيم اذا  
جعل صدر الكلام نفيا مطلقا الالهية لكن لو جعل نفيا للالهية عن غير الله لا يصح جعله غاية  
لان النفي لا ينتهى بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء  
منقطعا بمنزلة قوله تعالى اخبارنا فانهم عدوا لى الرب العالمين \* فيكون الاثبات قصدا ايضا فاما قوله  
لا عالم الا يزيد فنفى لوصف العلم عام او قوله الا يزيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت  
عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفى العلم موقتا الى زيد ينتهى بوجود العلم  
فى زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم اشارة \* وذلك لان هذا الكلام رد  
لزع من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقر بكونه عالما فكان نفى العلم  
هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الا يزيد نفى العلم عن غيره قصد واثبت  
العلم اشارة \* فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغى ان ينتهى الخطر فى قوله ان خرجت  
الا باذن بالاذن مرة كما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك \* قلنا الاستثناء فى قوله الا  
باذن من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الاصاق اى لا تخرجى خروجا الا خروجا  
ملصقا باذن فيكون جميع الخروجات الموصوفة غاية لا خرجت واحدة منها فلا ينتهى الخطر  
بالاذن مرة فاما فى قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى  
الخطر لا محالة \* وفرق بعضهم بان الاستثناء فى قوله الا باذن داخل على الخروج لاعلى الخطر  
والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء فى قوله  
الا ان آذن لك فداخل على الخطر والخطر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهى بالاذن مرة قوله  
(والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع فى بيان تخرىج الفروع وذكر له  
مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان \* حقيقة وهو الاستثناء المتصل  
\* وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت \* ومجازوه هو

والاستثناء نوعان  
متصل ومنقطع اما  
المتصل فهو الاصل  
وتفسيره ما ذكرنا واما  
المنفصل فلا يصح  
استخراجه من الاول  
لان الصدر لم يتناول  
فجعل مبتداء مجازا

المنفصل ويسمى منقطعا \* فجعل مبتدأ أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه  
لا تعلق له باول الكلام الامن حيث الصورة \* وقوله مجاز انصب على التميز والمراد ان اطلاق  
اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتقاد له لان جعل مسند الى الضمير  
الراجع الى المنفصل أى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تميزا عن الجملة أى جعل  
المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ  
من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول \* وكان من حق الكلام ان يقال  
فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا \* وعبارة شمس الأئمة رجه الله استثناء حقيقة ما بيننا وما هو  
مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن أو بمعنى العطف قوله \* تعالى قال افرأيت ما كنتم تعبدون  
انتم واؤلكم الاقدمون فانهم عدوى الارب العالمين \* أى كل ما عبدتموه انتم وعبدواؤلكم الاقدمون  
وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فأنى اعادهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم \* الارب العالمين  
فأنى اعبدوا وعظمه كذا فى التيسير \* وذكر فى المطلع أى ما عبادة من عبادة هذه الاصنام الا عبادة  
اعداء له لانهم تعودون على عبادتهم صدا فى الآخرة كما قال تعالى \* سيكفرون بعبادتهم ويكونون  
عليهم ضدا \* ولان المغر على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدوى  
ولم يقل لكم فرضا للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فرائت عبادتى لها عبادة  
للعدي فاجتنبها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراها ذلك انها نصيحة نصيح بها نفسه او لا  
وبنى عليها تدبير امره لتنظروا فيقولوا ما نصحننا ابراهيم الابنا نصيح به نفسه فيكون ادعى  
الى القبول وابتعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير  
فى المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل \* والعدي يقع على  
الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير \* الارب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن  
رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم \* قال الزجاج ويجوز ان يكون  
القوم عبادوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدوى الارب العالمين لانهم  
سوا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته  
وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله ( وكذلك لا يسمعون فيها لغوا  
ولا تأثيما ) أى ومثل قوله تعالى \* فانهم عدوى الارب العالمين \* قوله عز وجل \* لا يسمعون فيها لغوا  
ولا تأثيما الا قبيلا سلا ما سلا ما فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو  
واللغو ما يلغى من الكلام أى يسقط \* والتأثيم ما يؤثم فيه أى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام  
ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق \* الا قبيلا أى لكن يسمعون فيها قولا سلا ما سلا ما هما بدلان  
من قبلا بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلا ما او مفعول بهما لقبيلا بمعنى الا ان يقولوا سلا ما  
سلا ما \* ومعنى التكرير انهم يفتشون السلام بينهم فيسلمون سلا ما بعد سلام \* او يسلمهم  
الملائكة سلا ما بعد سلام \* ويجوز ان يكون معنى الايقان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم  
الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبل قوله \* شعر \* ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم  
عدوى الارب العالمين  
اى لكن رب العالمين  
وكذلك لا يسمعون  
فيها ولا تأثيما الا قبيلا  
سلا ما سلا ما

ان سيوفهم \* بهن فلول من قراع الكتاب \* اولان \* معنى السلام هو الدعاء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدعاء بالسلامة اضياء فكان ظاهره من باب اللفظ وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام والتجليل لاهلها كذا في الكشف والمطلع قوله ( وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع ) ذهب بعض شايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين \* احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى \* واولئك هم الفاسقون \* لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء ابيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءني القوم الا زيد لم يدخل زيد في حكم المجئ اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القادفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة والتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فالله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متنافيان فيغيرها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لالاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لدالشهادة كالعبد العدل الثابت لا يقبل شهادته وكانساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان \* وقوله فكان معناه الا ان يقولوا يعني لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اي حين يتوبوا واذا حل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت بتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولا لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقهاء الشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب \* وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة التبا فأنها تقتضي المجانسة وحلوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال اثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة \* ثم على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا  
استثناء منقطع لان  
التائبين غير داخلين  
في صدر الكلام فكان  
معناه الا ان يتوبوا  
او يحمل الصدر على  
عموم الاحوال بدلالة  
التبا فكانه قال  
واولئك هم الفاسقون  
بكل حال الاحال  
التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها \* وان جعل استثناء منقطعاً فكذلك لانه حينئذ يكون كلاماً مبتدأ  
 فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له  
 برد الشهادة \* قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض  
 الاحوال اى واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء  
 توقيفاً بحال ما قبل التوبة فلا تنطبق صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض  
 مانع كآتوهم الخضم قوله ( وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون ) اى ومثل قوله تعالى  
 الا الذين تابوا قوله عن اسمه \* الا ان يعفون \* فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذى  
 هو حاله من نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى  
 لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت  
 وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان  
 كانت عاقلة بالغة فكان تكلماً بالباقي نظراً الى عموم الاحوال \* وقال القاضي الامام رحمه الله  
 هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو  
 بنصرف طارىء فكان الاستثناء منقطعاً لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله ( وكذلك ) اى ومثل  
 قوله تعالى \* الا ان يعفون \* قوله عليه السلام \* الاسواء بسواء \* في انه استثناء حال ايضا لان حل  
 الكلام على حقيقة واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام  
 على ما يجانس المستثنى منه ليحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهى المساواة فيحمل الصدر  
 على عموم الاحوال فصار كأنه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة  
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل  
 لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالاجاع وبديل  
 قوله عليه السلام \* كيلا بكيل \* وبديل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبديل الحكم فان  
 اتلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسمى \* والمفاضلة  
 والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا  
 والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة ثبت  
 بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه  
 الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفتين \* فان قيل \* لانسلم  
 ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التى هى معنى من  
 العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سوأ بسوا فيبعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولاً  
 للقليل والكثير \* وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازاً  
 آخر وقد تضمن هنا لانه لا يمكن جله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام  
 والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان جله على الحقيقة اولى فلانسلم انه يحتاج فيه الى  
 اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى  
 لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى  
 الا ان يعفون استثناء  
 حال وكذلك قوله  
 الاسواء بسواء استثناء  
 حال فيكون الصدر  
 عاما في الاحوال  
 وذلك لا يصلح الا  
 في المقدر

فبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين \* ولئن سلمنا  
 انه استثناء حال وانه يجب إدراج الاحوال في صدر الكلام فلا نسلم ان الاحوال منحصرة  
 على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لا يتبعوا الطعام بالطعام  
 في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى  
 القليل داخلا في الصدر \* قلنا \* جل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على  
 المنقطع الذى هو مجاز من غير ضرورة \* قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا  
 قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذى ذكرتم فلم يعم  
 عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه \* الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز  
 بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا للاضمار اى  
 المقدار مالية كذا ثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المنقطع \* وقولهم  
 هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين  
 \* وقولهم لا نسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه  
 عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء  
 يراد به الخنطة ودقيقتها \* ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء  
 \* وبهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يشتري بشراء الشعير والفاكهة وانما يشتري  
 بشراء الخنطة ودقيقتها \* وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه  
 \* وسوق الطعام حذرهم اسم لسوق الخنطة ودقيقتها ويسمى ما يباع فيه غير الخنطة وسوق  
 الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لا من فقد الشريعة ثم البيع لا يجوز باسم الطعام  
 او الخنطة فان الاسم يتناول الخنطة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال  
 متقوم فعرفا ان المرد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف  
 الكيل بمقتضى النص وبصير كانه قيل لا يتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء  
 بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال  
 لا يستقيم الا في المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل \* بوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه  
 ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فالك اذا نلت ايس في الدار الا يزيد يدرج  
 في الكلام انسان لحيوان ولا شئ فهنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة  
 والمجازفة لا القلة التى هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة \* وذكر شمس الأئمة  
 رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام \* لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء \* استثناء  
 لبعض الاحوال اى لا يتبعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوى في الكيل فيكون توقيفا للنهى  
 بمنزلة النعابة وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقته في المحل دون المطلقة وانما  
 يتحقق الحرمة الموقته في المحل الذى يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذى لا يقبل المساواة  
 لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلماذا لا يثبت حكم الربوا

ووافق اصحابنا رحيم الله ان قول الرجل لفلان على الف (١٣٦) درهم الانوبيا ان هذا استثناء منقطع لان استخراج

لا يصح فجعل نفيا  
مبتدأ ونفيه لا يؤثر  
في الالف واما اذا  
استثنى المقدر من  
خلاف جنسه فقد قال  
ابو حنيفة وابو يوسف  
رحمهما الله هو صحيح  
وقال محمد رحمه الله  
ليس بصحيح لما قلنا من  
الاصل وجعل استثناء  
منقطعا فلم ينقص من  
الالف شيئا وقال ابو  
حنيفة وابو يوسف  
رحمهما الله هو صحيح  
لان المقدرات جنس  
واحد في المعنى لانها  
تصلح ثمنيا ولكن  
الصور مختلفة فصح  
الاستثناء في المعنى وقد  
قلنا ان الاستثناء تكلم  
بالباقى بعد النفي بمعنى  
لا صورة فاذا صح  
الاستخراج من طريق  
المعنى ابقى في القدر  
المستثنى تسمية الدراهم  
بلا معنى وذلك هو  
معنى حقيقة الاستثناء  
فلذلك بطل قدره من  
الاول بخلاف ما ليس  
بمقدر من الاموال  
لان المعنى مختلف فلم  
يصح استخراج

في القليل وفي المعلوم الذي لا يكون مكيلا اصلا قوله (وافق اصحابنا) الى آخره \*  
استثناء الثوب وانغم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الالف بمعنى لكن  
لناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان  
الالف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر \* ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف  
خاص \* فجعل نفيا مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كانه قال الانوبافانه ليس على او لكن الثوب ليس على  
\* ونفيه اي نفى الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه بكافي قولك جاني القوم الاحرار  
لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه اعدم اتعلق الا ترى انه اوصرح بالنفي بان قال لكن ليس له على  
ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان  
لا يمنع لان الدلالة دون الصريح \* واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف  
او الشرع مثل المكيال او الموزون والعدد المتقارب \* فمن خلاف جنسه اي من مقدر آخر من  
خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الدينار او فلسا او الاكر حنطة فقد قال  
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد  
رحمه الله لا يصح وهو القياس \* والمراد بالحكمة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع  
وعدم تأثيره فيه لا عدم صحة التلغظ به اذ كاستثناء الكل من الكل فان التلغظ بالاستثناء  
المنقطع صحيح لغة بلا خلاف \* لما قلنا من الاصل وهو ان استخراج لا يصح فجعل نفيا  
مبتدأ \* ويانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النفي ويانه ان المستثنى لم يدخل  
تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف  
الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراج وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء  
منقطعا بمعنى لكن اي لكن الدينار او كره الحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الالف كافي  
استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس \* وقوله فلم ينقص من القصد الذي هو  
معتدلا من النقصان اي لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا \* واما وجه الاستحسان فهو  
ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمنيا حتى لو اشترى عبدا بكرم وصوف  
من الحنطة او بكذا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز البيع ويتعين الكرا والدهن  
او الجوز ثمنيا \* وتجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة \*  
ويجوز استقراضها فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور  
مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة  
وتكلمنا بالباقي باعتبار المعنى فيمنع الوجوب بقدر الدينار او الكرا من الالف \* وقد قلنا  
ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من  
حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الامانة \* واذا كان الاستثناء استخراجا  
وتكلمنا بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكرا من الالف لانه استخراج معنوي ايضا \*  
واذا صح استثناءه بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

(وهو)

والله اعلم

و دلي هذا الاصل قلنا  
فبين قال لفلان على  
الف درهم وديعته انه  
يصح موصولا لانه  
بان غير لان الدراهم  
تصلح ان تكون عليه  
حفظا الا انه تغير  
للحقيقة فصيح  
موصولا وكذلك  
رجل قال اسلمت الى  
عشرة دراهم في كذا  
لكني لم اقبضها او  
اسلفتني او اقرضتني  
او اعطيتني ففي هذا  
كله بصدق بشرط  
الوصل استحسانا لان  
حقيقة هذه العبارات  
للتسليم وقد يحتمل  
العقد نصرا او نقل الى  
العقد بانامغيرا

وهو الكسر تسمية الدراهم بلامعنى يعنى صار كأنه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مائة الكسر  
من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كفى الاستثناء من الجنس \* وذلك اى بقاء  
صدر الكلام تسمية بلامعنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقي  
وهو قوله على الف الامانة ببقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة  
لان حيث المعنى \* فلذلك اى فلان استثناء الكسر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى \*  
بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه \* بخلاف ما ليس بقدر من الالف والى مثل  
الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف باختلاف صورتهما فان  
الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم فلا يصح  
استخراجه اى استخراج ما ليس بقدر من الدراهم لانفاء المجانسة صورة ومعنى \* واماما  
اعتبر الشافعى رحمه الله من معنى الذمة لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذا  
اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شىء من كل شىء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل  
فكذلك هذا \* وذكر الفاضل الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى  
انه اذا قال لفلان على الف درهم الادرهما فمعين الدرهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصيح  
الاستثناء حقيقة واذا قال الادينارا او قفيز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم  
فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات فى حق الوجوب فى الذمة جنس  
واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالانفاق والالتزام والمداينات  
جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى  
فاعتبر به كما قاله الشافعى فاما اذا قال الاثوب يا ثياب ايت من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لانها  
لا تجب فى الذمة الا للمفاد يمكن ان يجعل استخراجا لافى حق عين الدراهم ولا وجوبا فافى ما مضى  
على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو  
ان البيان المغير لا يصح الا موصولا قلنا اذا قال لفلان على او قبلى الف درهم وديعته فانه بصدق ان  
وصل ولا يصدق ان فصل \* وعند الشافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل القصب  
والوديعة وكان بمنزلة المشترك او المحمل فكان قوله وديعته بان تفسيره فصيح موصولا وفصولا  
كما اذا قال هى زبوف \* وقلنا قوله وديعته بيان غير لازم لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار  
بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف  
اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحمل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب  
لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالذمة فكان قوله وديعته لبيان ان الواجب فى ذمته حفظها  
وامساكها الى ان يؤدبها الى صاحبها الاصل المال وتغييرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب  
اصل المال ورجوعها عما اقربه قوله (وكذلك) اى ومثل قوله لفلان على الف درهم  
وديعته فى كونه مبنيا على البيان المغير قوله اسلمت الى آخره \* وقوله بصدق بشرط  
الوصل استحسانا يورهم انه لا يصدق فى القياس وان وصل لان قوله ولكني او الا اتي لم

لم يقبضها رجوع كما في قوله دفعت الى الا اني لم اقبض في قول ابي يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصدق استحسانا والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالقد وهو اقرض والسلم والودعة والعطية فكان قوله لم يقبضها بيانا لارجوعا \* وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بعا سراً \* يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار الفرض الموجب للضمان عليه \* وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل بأجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تقييد فيصح موصولا ولا مفصولا واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكنني او الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني يصدق فيه واصلا لا فاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالا عطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب \* ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتماه فصار قوله الا اني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا \* وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا \* لانهما اي النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض او لكنني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا \* فاما الاعطاء فهبة اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا بصير هبة فيصح ان يستعار للعقد فكان قوله الا اني لم اقبض فيه بيانا لارجوعا \* وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول ففهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بهينه لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الا درهم \* وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نذيت تعدي اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قدفك الا اني لم اصف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قدفا اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدي الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهب له فوهب ولم يسلم حث \* وكذلك السلم \* وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكنني لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانهما اسمان مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصح ان يستعار للعقد

الايداع عقد استحفاظ وان عقد معه قبل التسليم اليه \* ونظيره ما اذا قال بعثك عبدى بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا بقبول ولو قال لامرأته طلقنك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ قوله ( واذا اقر بالدرهم قرضا او ثمن بيع ) احتراز به عما اذا اقر بالدرهم غصبا او ودعة وقال هي زبوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس بالغصب والودعة موجب في الجياد دون الزبوف ولكن القاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زبوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا \* وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال علي درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تنصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابى حنيفة رحمه الله على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بمحمة التجارة لا تنصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه \* فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زبوف فهو على الخلاف فبين كل فصل على حدة \* فنقول اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زبوف يصدق عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزبوف من جنس الدرهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلدة اخرى سوى بلدتها يكون زيف بلدهم فكان قوله الا انها زبوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيانا من هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله على كرهنة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو رد يصدق وان فصل \* الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزبوف فكانت الدرهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية ولا زبوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزبافة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزبافة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعة والبيع موجه سلامة البديل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزبافة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كالوادعي البائع ان المبيع معيب وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري \* وهذا لان دعواه العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير رجوعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا \* وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرايح بل يكون ذكر تنويع ومال البيع موجب في نوع بهينه من النقود بل يمين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمى نقدا اخر لم يسمه ماسمى فاما الزبافة فاسم للخلل في النقد انما كان بخلاف قوله على كرهنة الا انه رد لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر هيب كالهندي والحبشي والتركي في العبد لان الحنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما تخلق العبد ذميا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم  
قرضا او ثمن بيع وقال  
هي زبوف صح  
عندهما موصولا لان  
الدرهم نوعان جياد  
وزبوف الا ان الجياد  
غالبه فصار الآخر  
كالمجاز فصح التغيير  
اليه موصولا وقال  
ابو حنيفة لا يقبل وان  
وصل لان الزبافة  
عارضة وعيب فلا  
يحملة . طلق الاسم  
بل يكون رجوعا  
كدعوى الاجل  
في الدين ودعوى  
الخيار في البيع

ما يخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الاترى انه لو قال بعثك هذه الخطة  
واشار اليها والمشتري كان رأها فوجد ردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعثك  
بهذه الدرهم واسار اليها وهي زبوف استحق مثلها جادا لزيادة فيها ولو كانت النقود مختلفة  
وما اشار اليها نقد فوجه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لا بما هو فوجه فعمل ان الزيادة عيب فكان  
بمنزلة ما لو قال بعثك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة \* وبخلاف قوله  
الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامانة  
كذا في الاسرار قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فمناظرا الى العرف فوجدنا الزيادة  
كثيرة الوجود عرفا واستعمالا و ابو حنيفة رحمه الله نظرا الى الاصل فقال الاصل هو السلامة  
فلا يعرض عنه الا اذا صار مجهورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى  
الفقه باعتبار العرف \* واما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زبوف فهو على الخلاف ايضا  
في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو و ثمن البيع سواء والاستقرض متعامل  
بين الناس كالبيع وذلك في الجياد عادة \* وذكر في غير رواية الاصول من ابى حنيفة رحمه الله  
ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة  
الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زبوف كان القول قوله فكذلك ههنا \* الا ان  
ههنا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا  
في المبسوط \* كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجلا او على الف درهم من  
ثمن متاع باعني و اجاني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين  
الطاول والاجل انما يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا يانا \* ودعوى  
الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر  
البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق  
البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باسقاط الخيار لا يقبل قوله الا بحجة وكان  
راجعا عما اقر به لانه يبيننا قوله ( واذا قال لفلان على الف درهم ) هذه المسئلة من المسائل  
المبنية على بيان التغير عندهما \* ويانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية  
باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابى حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها  
سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه من جارية ولكنه قد قبضها وكذبه في الجهة  
بان يقول ما بعثك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا  
\* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن  
البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجود  
المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت  
بتصديقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط  
بغيره الجارية باقية ولا غيره وانما يتكاد بالقبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم المفقود عليه

واذا قال لفلان على  
الف درهم من ثمن  
جارية باعنيها لكني  
لم اقبضها لم يصدق  
عند ابى حنيفة اذا  
كذبه المقر له في قوله  
لم اقبضها و صدقه  
في الجهة

وهو منكر لذلك فجعلنا قول المنكر في انكار القبض \* وان كذب المقر له المقر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا للمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتأبى فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به قد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمننا وغير ثمن \* فكان قوله غير اني لم اقبضها مغير للاصل فانه يطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية ويانا لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمل الى البيع لامن العوارض كشرط الخيار والاحتمال فكان قوله لم اقبض يانا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا \* ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكه وثمان الهالكه لا يكون عليه الا بعد القبض فصير اقرارا بالقبض \* لاننا نقول ان جارية لا يشار اليها آتية فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار \* فالخلاص انهما جملتان يانا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض \* وان كذبه في الجهة كان يانا مغيرا على معنى ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار نستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان يانا بمعنى التغيير كذا في اشارات الاسرار \* ولا يحنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا ويانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا لا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا والمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المقود عليه ففنا انه في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا لا بعد القبض فكان انه اقر بالقبض ثم رجع عنه \* يوضحه اقراره بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للابحار الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل واذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط \* وذكر القاضي الامام رحمه الله في الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تأخر الابعار من يترضى على البيع او يقره من تأجيل او غيبة للمبيع كنفس المالك لا تأخر الابعار من نحو شرط الخيار فيصير المقر ببيان ما تأخر عنه المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيها امر ارضا يرفع موجب العقد بعد ما لم يوجهه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كالأدعي الاجل في الثمن واذا لم يصدق وبقي مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة لا بعد القبض صار مقرا بالقبض \* بخلاف ما اذا قل فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم اقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا تأخره عن المطالبة وانما تأخره بانكار الآخر

او كذبه في الجهة  
وادعى المال وقال ان  
صدقه في الجهة صدق  
وان فصل لانه اذا  
صدقه فيها ثبت البيع  
فيقبل قول المشتري  
انه لم يقبض وعلى  
الدعي اليه وان كذبه  
فيها صدق اذا وصل  
لان هذا بيان مغير من  
قبل ان الاصل في البيع  
وجوب المطالبة بالثمن  
وقد يجب الثمن غير  
مطالب به بان يكون  
المبيع غير مقبوض  
فصار قوله غير اني لم  
اقبضها مغير للاصل  
ولما كان كون المبيع  
غير مقبوض احد  
محتمل لا من العوارض  
كان يانا مغيرا فصيح  
موصولا ولا يحنيفة  
رضي الله عنه ان هذا  
رجوع وليس ببيان  
لان وجوب الثمن  
مقابل بيع لا يعرف  
اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا  
ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية \*  
ولا يلزم ما اذا قل غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقه فانه يصدق اذا وصل لان الغصب  
كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم المستوقه فانه يصدق اذا وصل لان الغصب  
الا انها ستوقه استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخر جت وبقي الجواز لارجو ما  
عما اقر وكان بمنزلة قوله الامانة \* وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة مصدق اذا  
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لا العين وكلمة على كلمة تتناولهما جميعا  
بحكم شمول الكلمة لا يحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما  
اللزوم يحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه  
اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة من العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع  
لا يتغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغييره فلا يكون التغير بدعوى العارض  
انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله ( والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصرح ) يعني  
لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض  
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم يقبضها رجوعا لا يانا فيبطل  
\* فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بآخر كلامه انه  
لم يقبض فلا يلتزم بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة اذا حج بنية النفل يكون متنفلا لا مفترضا  
لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه \* قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا  
في زمان واحد ليحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع  
فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النفل ثم حج في سنة اخرى بمطلق  
النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار  
الصرح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم يقبض  
فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان  
منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها  
وابطالها قوله ( وعلى هذا الاصل ) اي على الاستثناء بنيت مسألة ابداع الصبي \* وهو  
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ابداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا  
اودع مالا سوى العبد والامة صبييا ماقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة  
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله \* فان هلك بغير صنعه لاضمان عليه  
بالاجاع وان قصر في الحفظ \* وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها  
فهو ضامن بالاجاع \* وان كان الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجاع \* وان كان  
الصبي غير ماقول فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء  
فان محمد ارجحه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل \* وذكر القاضي الامام  
فخر الدين وصدر الاسلام والامام الترمذ في شروح الجامع الصغير والامام الاسيحي

والثابت بالدلالة مثله  
اذا ثبت بالصرح فاذا  
رجع لم يصح وهذا  
فصل بطول شرحه  
وعلى هذا الاصل  
ابداع الصبي الذي  
يعقل قال ابو يوسف هو  
من باب الاستثناء لان  
اثبات البدو التسليط  
نوعان الاستحفاظ  
وغيره فاذا نص على  
الابداع كان مستثنى

رحمهم الله في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان ما قلنا ان لم يكن ما قلنا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابى يوسف والشافعي رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين فديكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتملك والتوكيل ونحوها فاذا نصح على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بان تسليط التمكن للحفظ لا لغيره وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المنكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليم \* والاستثناء من المنكلم تصرف منه على نفسه مقصور عليه غير متناول لخلق الغير لانه بيان المراد بما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر احسنه حال الخاطب او ثبوت ولايته عليه بل باستثنائه يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليم ولا يثبت به الا الاستحفاظ ثم تعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط وبصير كالعدم ايضا وبعد ما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليم على المال لم يوجد اصلا وانه انقاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه كان بعدضا منا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن \* ولا يقال لما مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كالمودع قرب الشهم الى الهرة وقال لها لانا كلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغونه به \* لانا نقول الاختلاف في صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلقو ولا يصح بالبلوغ والاجازة \* وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله \* ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليم فعل يوجد من المسلم بنقل اليد الى الغير لا قول فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لا في الافعال ولا لفظ ههنا مستثنى منه شيء على ان هذا الفعل وهو التسليم والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه \* ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل \* وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة كما ترى \* فيصير ذلك من باب المعارضة اي بصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليم يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا يعمل بطريق المعارضة \* فلا بد من تصحيحه شرعا لمعارضه اي من تصحيح قوله اودعتك هذا الشيء فاحفظه لمعارض ذلك

والاستثناء من المنكلم  
تصرف على نفسه فلا  
يصل لعدم الولاية بل  
لا يثبت الا الاستحفاظ  
ثم لا ينفذ الاستحفاظ  
لعدم الولاية فيصير  
كالعدم وقال ابو  
حنيفة ومحمد رحمهما  
الله ليس هذا من باب  
الاستثناء لان التسليم  
فعل يوجد من المسلم  
فلا يصح استثناء  
ما وراء الاستحفاظ  
منه والفعل مطلق لا  
عام والمستثنى من  
خلاف جنسه فيصير  
ذلك من باب المعارضة  
فلا بد من تصحيحه  
شرعا لمعارضه ولم  
يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد صحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا  
 صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته يكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد  
 وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان  
 الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن  
 بمثله ففرقا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي \* ويحتمل ان يكون الواو  
 في قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ  
 منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه  
 ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه  
 ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان  
 \* وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه  
 يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا \* واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه  
 صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه \* قال شمس الائمة رحمه الله وفي تفسير  
 التسليط نوعان من الكلام \* احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف  
 المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لا يمكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالاذن له  
 بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما مخاطب بهذا من لا يحفظ فهو  
 كقدم الشعر بين يدي الحمار وقوله له لا تأكل \* بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة  
 الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار  
 عادتهم \* وهذا بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط  
 في الدابة بطريق العادة \* والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان  
 المالك بادئ يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا له من استهلاكه  
 بالغيا كان المودع اوصيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ  
 وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله  
 فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا \* فان قيل \* هذا تسليط وتمكين  
 حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد \* قلنا \* بالتمكين والتسليط  
 حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن يده حقيقة تفرغت  
 عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد  
 ففي اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن المالك كمالك الثمرة تقبل الفصل  
 عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا \* بخلاف  
 العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الادعى فتحويل اليد اليه لا يكون  
 تسليطا على قتله \* ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقى على  
 اصل الحرية فلا يتناول الايداع والتسليط ثبت باعتباره \* بخلاف مالوقال اقل عبدى فقتله

وصار هذا مثل قول  
 الشافعي رحمه الله  
 في الاستثناء

وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لا اخبر بعت منك بالف هذا العبد الانصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه ﴿ ١٤٥ ﴾ يقع على النصف بخمس مائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما

دخل في المبيع لافي

الثن فيصير المبيع نصفاً

فبقي كل الثمن وقوله

على ان لي نصفه شرط

معارض لصدر

الكلام فيكون

موجه ان يعارض

هذا الايجاب الاول

فيصير العقد واقعا

للبائع والمشتري

فيصير بايعا من نفسه

ومن المشتري والبيع

من نفسه صحيح بحكمه

اذا اذاد في الدخول

فائدة حكم التقسيم

فيصير دخلا خارجا

ليخرج بقسطه من

الثن مثل من اشترى

عبدين بالف درهم

احدهما للمشتري

ان الثمن يقسم عليهما

الاترى ان شراء مال

المضاربة يصح

بمباشرة رب المال

وعلى هذا الاصل

رجل وكل وكيل

بالخصومة على ان لا

يقر عليه او غير جائز

الاقرار بطل هذا

الشرط عند ابى يوسف

لان على قوله الاقرار

يصير مملوكا لو قيل

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسليط في التضمين لرضاء به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه \* ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذلك استعمال للصبي بالامر الاترى انه لو كان عبدا صار عاصبا بالاستعمال بامر \* وهذا تسليط له بنزلة قوله بحثك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وغيره \* فان قيل \* لو اودع رجلا مالا فالتلفه صبيه ضمن والابداع عنده ابداع عنده من يدخل في عياله \* قلنا \* لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ابداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي \* ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف \* وانما دخل اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لافي الثمن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم فكان هو المقصود فنصرف الضمير والاستثناء اليه لالي الالف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت نصفه بالف درهم \* وقوله على ان لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبعد بنفسه وموجه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه لاحتياط وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مقيدا وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا بالخصومة اشتداء وانه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لان عقد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفنا ان في الدخول فائدة فوجب القول به كافي مسئلة شراء مال المضاربة من المضارب وذكرك في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلة على بخالف عمل ان وقد بينا ذلك في مسئلة التعليق بالشرط الاترى انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان الاستثناء بيان تقييد قلنا اذا وكل بالخصومة \* والمسئلة على وجوه \* احدها ان بوكله بالخصومة من غير تعرض لشي آخر فيصير وكلا بالانكار والاجاع بالاقرار في مجلس الحكم عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابى يوسف رحمه الله وقدم بيانه في باب احكام الحقيقة والجواز \* والثاني ان بوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابى يوسف خلافا لمحمد رحمه الله كذا ذكر الشيخ في شرح

لقيامه مقام الموكل لالانه ( كشف ) من الخصومة ( ١٩ ) حتى لا يختص ( ثالث ) بمجلس لقيامه مقام الموكل لالانه ( كشف ) من الخصومة ( ١٩ ) حتى لا يختص ( ثالث ) بمجلس بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استنناؤه ولا ابطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كما ذكره هنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف  
رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك  
ما كان الموكل مالئكالا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء  
وفي غير المجلس القضاء فكذلك الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا ولو قيل حكما  
لوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان  
لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليتمكن جعل الكلام  
بعدم الاستثناء تكملا بالباقي فاذا ثبت حكمه وتبعه لا يصح استثناءه كما لو وكله بالبيع على ان  
لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان  
في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لامقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد  
العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت  
الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي حكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر  
عمله على ما يتناول اللفظ ولا يصل فيما ثبت بطريق الحكم \* الانقض الوكالة اي لا يملك ابطال  
اقراره عليه الا بان ينقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينقض بانتقاضها \* وقال  
محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز والمخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز  
استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد  
مخاصمته فكان له ان لا يقبل \* ولجواز الاستثناء وجهان \* احدهما ان الخصومة تنسأل  
بالجواب مجازا لان توكيله اعلم بصحة شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتقن بانه يملك  
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لائمه الانكار شرعا وتوكيله بما يملك  
لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالمبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما  
نصفه مطلقا ينصرف بعده الى نصيبه خاصة تصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل  
فيه الاقرار والانكار لان الاقرار بجواب تام كالانكار \* ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية  
بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنع عن الانكار عنده معرفته المدعي محقا  
وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرارين انه صرف الكلام من الحقيقة  
التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة توقيد الوكيل به وتقييد الاطلاق  
تغير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا غيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا  
الا ان يزل الوكيل عن الوكالة حينئذ يسقط الاقرار بطلان الوكالة \* وقوله اصلا لدفع  
وهم من توهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وانما يسقط بالاستثناء منفصلا كن وكل  
رجلا يبيع عبدا لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال  
لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كالا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة  
فلم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار \* والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الانقض الوكالة وقال  
محمد رحمه الله استثناءه  
جائز والمخصم ان لا  
يقبل هذا الوكيل  
لان الخصومة تناولت  
الاقرار علما بمجازها  
على ما عرف وانقلب  
المجاز هنا بدلالة  
الديانة حقيقة  
وصارت الحقيقة  
كالمجاز فاذا استثنى  
الاقرار وقيد التوكيل  
كان بيانا غيرا فصح  
موصولا وعلى هذا  
يجب ان لا يصح  
مفصولا الا ان يعزله  
اصلا لانه عمل بحقيقة  
اللفظ فصح فلم يكن  
استثناء في الحقيقة  
وعلى هذا يصح  
مفصولا وهو اختيار  
الخصاف واختلف  
في استثناء الانكار  
والاصح انه على هذا  
الاختلاف على  
الطريق الاول لمحمد  
رحمه الله

﴿ باب بيان

الضرورة ﴾ قال

الشيخ الامام رضى

الله عنه وهذا نوع من

البيان يقع بمالم يوضع

له وهذا على اربعة

اوجه نوع منه ماهو

في حكم المنطوق ونوع

منه ما يثبت بدلالة

حال التكلم ونوع منه

ما يثبت ضرورة

الدفع ونوع منه ما يثبت

بضرورة الكلام اما

النوع الاول فكل قول

الله تعالى وورثه ابواه

فلامه الثلث صدر

الكلام اوجب

الشركة ثم تخصيص

الام بالثلاث دل على

ان الاب يستحق الباقي

فصار بيان القدر نصيبه

بصدر الكلام لا بمحض

السكوت ونظير ذلك

قول علام نارحهم الله

في المضاربة ان بيان

نصيب المضارب

والسكوت عن نصيب

رب المال صحيح

للاستغناء عن البيان

وبان نصيب رب

المال والسكوت عن

نصيب المضارب

صحيح استحسانا على انه

بيان بالشركة الثابتة

بصدر الكلام

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذا الاقرار مسالمة وليس بخصوصية فهو بقوله غير جائز  
الاقرار تبين ان مراده حقيقة الغوية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز  
بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند  
التخصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح  
موصولا ومفصولا \* والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه \* وقد اختلف  
فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال  
حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل  
الاقرار والانكار فاستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل \* وقال بعضهم هو على  
الخلافا ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار  
جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقيد  
للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لتحديد \* ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني  
لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه \* وذكر في المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار  
على صح عند محمد خلافا لابي يوسف رجهما الله لان انكار الوكيل قد بضر الموكل بان كان  
المدعي وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار  
ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد بضر الموكل صح استثناء الانكار كما يصح  
استثناء الاقرار \* والشرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا  
لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكى عن القاضي الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح ويصير  
الوكيل وكيل بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البيعة \* والخامس ان يوكله بالخصومة  
جائز الاقرار عليه بصير وكيل بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا لشافعى رجهما الله \* ثم  
التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرعا عندنا ليه اشار محمد في باب الوكالة بالصالح \* وحكى  
عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رجهما الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول  
لوكيل وكلتك ان تخصصم وتذب على فاذا رأيت مذمة تلحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار  
فاقر على فاني قد اجزت لك كذا في المعنى والله اعلم

﴿ باب بيان الضرورة ﴾

اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سيده \* بمالم يوضع له  
وهو السكوت \* نوع منه ماهو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم السكوت  
فكان بمنزلة المنطوق \* وقوله بدلالة حال التكلم مجاز اي بدلالة حال السكوت  
المشاهد وكأنه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلم \* ضرورة الدفع اي دفع الضرور  
\* كان بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت بمعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت  
من نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى \* فان لم يكن له ولد وورثه ابواه \* يصير  
نصيب الاب كالنصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولا يه ما بقى  
قوله ( ونظير ذلك ) اي مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على انك من الربح نصفه جاز  
العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه  
خاصة وقد حصل \* ولوين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا  
المال مضاربة على انك نصف الربح ولم يسم المضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس  
لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه  
وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي  
للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط  
بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج  
الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط \* ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة قد  
شرك في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احده الشريكين كان ذلك بيانا في حق  
الآخر ان له ما بقي كما بينا في قوله تعالى \* وورثه ابواه فلامه اثلث \* فهنا ما دفع المال اليه مضاربة  
كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام  
فاذا قال على انك نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فصيح العقد كما اوضح ذلك وهذا  
عمل بالنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم النطوق قوله ( وعلى هذا حكم  
المزارعة ايضا ) يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على انك  
ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان  
نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا يندم استحقيقه  
بترك البيان في نصيبه وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم مال الاخر بان قال على انك ثلثي  
الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكر واما الحاجة الى ذكره وتركوا  
ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا وفي الاستحسان  
الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي للاخر فكان صاحب  
البذر قال على انك ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط قوله ( واما النوع الثاني ) وهو  
السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فثل سكوت صاحب الشرع عند امره بعبادته من قول  
او فعل من التغيير \* يدل خبر ببدأ محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات  
ومعايلات كان الناس يتعالمون بها فيمنعهم وما كل ومشارب وملابس كانوا يستدعون مباشرة  
فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه  
وسلم ان ينكر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
في قوله عز ذكره \* يا امرهم بالمعروف والنهي عن المنكر \* فكان سكوتهم بيانا ان ما اقرهم عليه داخل  
في المعروف خارج عن المنكر \* وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم  
اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على  
الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم  
المزارعة ايضا وعلى  
هذا اذا وصى رجل  
لفلان وفلان بالف  
لفلان منها اربع مائة  
كان بيانا ان السائمة  
للباقى وكذلك اذا  
اوصى لهما ثلث ماله  
على ان لفلان منه كذا  
واما النوع الثاني فثل  
السكوت من صاحب  
الشرع صلى الله عليه  
وسلم عند امره بعبادته  
من التغيير يدل على  
الحقيقة عليه

وتحررها ومن المباشرة الاصرار عليها واعتقادا باحتيا او لا يكون كذلك \* فان كان الاول  
 كسكوته عند رؤيته كافر ايمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على  
 كون النهي منسوخا بالاتفاق \* وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحرير فقريه  
 دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحرير فقريه يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان  
 تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه  
 عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه  
 انكر عليه مرة فلم ينجح فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فله يعاود واقره على ما كان عليه  
 واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ \* ووجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام  
 لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحرير وعلى النسخ ان سبق لزمت انكار محرم وهو باطل وذلك  
 لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة  
 عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام \* السكوت عن الحق شيطان  
 اخرس \* وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او  
 النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال \* وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم  
 فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك افعال او اقوال حرام  
 بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما لعدم التحريم او  
 النسخ \* وكذا اذا بلغه التحريم ولم يترجربا لانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام  
 يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور \* وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم  
 لانهم غير متبعين له ولا معتقدين بتحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام  
 عن الانكار عليهم قوله (ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لا يخلو من اشتباه لان ضمير يدل ان  
 رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لان عطفه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي  
 عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا بطابقه المثال المذكور وهو  
 سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يا بابه العطف اذ لا بد في  
 العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت  
 النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار  
 سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل \* ولو جعل مثل معطوف على مثل الاول  
 بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب  
 لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الاثمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فهو سكوت  
 صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة \* المغرور من بطأ امرأة معتمدا على ملك يمين  
 او نكاح على ظن انها نكحة فتلد منه ثم تستحق \* وولده هذا حرا بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن فسيط  
 قال ابقت امة فانت بعض القبائل فانت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة  
 فنثرت وابطنهم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها مولاها وقضى على ابي

ويدل في موضع  
 الحاجة الى البيان  
 على البيان مثل  
 سكوت الصحابة  
 رضوان الله عليهم  
 عن تقويم منفعة  
 البدن في ولد المعزور

الاولاد ان يفتدى اولاده الفلام بالفلام والجارية بالجارية اى الفلام بقيمة الفلام والجارية بقيمة الجارية فان الحيوان ليس بمضمون بالمثل في الشرع وهكذا روى عن علي رضي الله عنه في فضل الشراء وكان ذلك بمحض رعاية الصحابة رضي الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم \* ثم انهم حكموا بالجارية على مولاها وبكون الولد حراً بالقيمة وبوجوب العقر وسكنوا عن بيان قيمة منفعة بدل ولد المفروور ووجوبها للمستحق على المفروور فيكون سكوتهم دليلاً على ان المانع لانضمين بالانلاف المجرى من العقود عن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالباً بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجبه وكانت هذه الحادثة اولى حادثه وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصاً فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل على النفي كذا قال شمس الأئمة ربه الله \* وما شبه ذلك اى وما شبه تقويم منفعة بدون الولد من تقويم منافع الجارية المستنقحة وخدمتها واكسابها فانهم لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانها انها ليست بمتمومة \* وما شبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض عافوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان \* وتوجب ذلك اى توجب كونه بياناً وهو الحياء الضمير راجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر اى تلك الحال هي الحياء على ما اشارت اليه عائشة رضي الله عنها في قولها \* ان البكر تستحيى بارسل الله \* فيجعل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الاجازة التي يكون فيها اظهار الرخصة في الرجال \* وكذلك التناول اى ومثل سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجده اليمين عليه من نكل القرن اذا تأخر عن محاربة صاحبه \* جعل بياناً اى اقراراً بوجوب المدعى عليه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لحال في التناول \* وهو اى تلك الحال امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عليه السلام \* واليمين على من انكر \* فلا يكون امتناعه من اداها بعد الوجوب مع القدرة عليه الا لاحتراز عن الوقوع في امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذا لمسلم لا يمتنع عن اداء الواجب الا لمر اعظم منه على ما يدل عليه حاله فيكون اقراراً بهذه الدلالة \* الا ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعله اقراراً لان الامتناع كيدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعلا بظاهر قوله تعالى \* ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم \* وانما وجبت عليه اليمين لمعنى في غيرها وهو رعاية حق المدعى لالذاتها ويحصل ذلك المعنى ببدل ما ادعى له فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا الاقرار والامتناع من اداء الواجب اذا الوجوب منتف على تقدير البذل احترازاً عن نسبته الى الكذب \* كان نقياً للباقيين لحال فيه بمعنى كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوة الآخرين نقياً للباقيين بدلالة حال فيه وهي ان الاقرار بنسب ولده ومنه واجب وان نفي نسب ولد ليس منه من نفسه واجب ايضا فاذا سكت عن بيان نسب الآخرين بعد ما وجب عليه الاقرار ببوته لو كانا منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيحصل ذلك كانه صريح بالنفي \* ولا يقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الاكبر فينبغي ان يثبت نسب الآخرين

وما اشبه ذلك  
وسكوت البكر في  
النكاح يجعل بياناً  
لحالها التي توجب  
ذلك وهو الحياء  
والتناول جعل بياناً  
لحال في التناول وهو  
امتناعه عن اداء ما  
لزمه مع القدرة عليه  
وهو اليمين وقتلنا  
في امة ولدت ثلثة  
اولاد في بطون مختلفة  
انه اذا ادعى اكبرهم  
كان نقياً للباقيين بحال  
منه وهو لزوم  
الاقرار لو كانوا منه

بالسكوت لانهما ولدا ام واد \* لاننا نقول انما ثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يقارنه  
نقى وههنا قد دل السكوت على النفي بدلالة حاله كاذ كرنا فلا يثبت به النسب قوله  
( واما الثالث ) وهو السكوت الذي جعل بياضا ضرورة دفع الغرور فثل المولى اذا رأى عبده  
يبيع ويشترى فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا \* وقال الشافعي  
رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل فديكون للرضا بتصرفه وقد يكون  
لفرط الغبط وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون  
حجة كن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه  
ان هذا التصرف الذي يشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ملكه لا ينفذ  
هذا التصرف فكيف يصير اذونا في سائر التصرفات فالحاجة الى رضا مسقط لحق المولى  
من مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كن رأى آخر تلف ماله فسكت لا يسقط الضمان  
بسكوته \* وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح  
الرضا فيه وهوانها عند تزويج المولى كلامين لا ونم والحياء يحول بينهما وبين نعم  
لما بينا ولا يحول بينهما وبين لا فكان سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياء بينهما وبين  
ذلك ولا يوجد مثل لالك ههنا فلا يترجح جانب الرضا وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب  
فانه لاحق للشفيع قبل الطلب وانما ان يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا  
حق المولى في مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى لرضا المسقط لحقه \* ونحن نقول لو لم يكن  
سكوت المولى عن النهي اذنا له بالتجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله  
عليه السلام \* لا ضرر ولا ضرار في الاسلام \* وقوله عليه السلام \* من غشنا فليس منا \* وذلك  
لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون  
ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه بتأخير الديون الى وقت حقه ولا يدري متى يعتق وهل  
يعتق ولا يعتق فيكون آتو حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا  
لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذنه في التجارة \* والسكوت محتمل  
كما قال ولكن داليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر  
النهي اذا رآه يتصرف ويؤذبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر  
والغرور فهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري \* والدليل عليه انه  
بعدما اذنه في اهل سوقه لو حجب عليه في بيته لم يصح حجبهم لدفع الضرر والغرور فلما  
سقط اعتبار حجبهم نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضا من سكوته لدفع  
الضرر عن الناس كان أولى \* وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان في هذا  
التصرف ازالة ملك المولى عما يبيعه وفي ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته  
وليس في ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه  
ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذي يعاملونه وكذا لا يثبت الرضا بالسكوت اذا رأى

واما الثالث فثل  
المولى بسكت حين  
يرى عبده يبيع  
ويشترى فجعل اذنا  
دفع الغرور عن الناس

وكذلك سكوت الشفيع جعل رد هذا المعنى فاما الرابع ثلث ﴿ ٥٢ ﴾ قول علان رجه الله في رجل قال لفلان

على مائة ودينار او مائة درهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان على مائة وقفين حنطة وقال الشافعي رجه الله القول قوله في المائة لانها جملة فاليه بيانا والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا يجعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام يقول الرجل بعث منك هذا بمائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهما ومائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدور لانه لا يثبت دينا في الذمة ثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالضاف مع المضاف والمضاف اليه للتعريف ( في البيع )

انسانا تلف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة قوله ( وكذلك سكوت الشفيع جعل رد هذا المعنى ) اي ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع من طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان يمنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالنصبص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان بل هو ضده كذا ذكر شمس الائمة رجه الله \* ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فاذا سكت فقد رضى بالتزام الضرر على نفسه قوله ( واما النوع الرابع ) وهو السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام فكذا \* والخلاف ليس في هذا الاصل فان الشافعي رجه الله بواقفنا في ان السكون يجعل بيانا لضرورة الكلام كافي عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكافي عطف العدد المفسر على المبهم \* اما الخلاف في هذه المسئلة فندنا على بنية على هذا الاصل وعنده ليست بمنزلة عليه \* وجه قول الشافعي رجه الله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لفة الا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا \* يوضحه ان المعطوف وهو الدرهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرها لها لم يجب به شيء كما لو قال مائة درهم لان الواجب بالمفسر لا بالتفسير واذا لم يصلح العطف مفسرا بقيت المائة جملة فيكون القول قوله في بيانه كافي قوله مائة وثوب ومائة وشاة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احدا العددين المبهمين على الآخر ثم فسر به بالدرهم فينصرف التفسير اليهما حاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب الا ترى انه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا \* وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة اي عرفا واستدلالا \* وقيل العادة يستعمل في الافعال والعرف يستعمل في الاتوال كافي قوله لا اضع قديمي \* اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اي حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا بقول الرجل بعث هذا منك بمائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهما اي بمائة درهم وعشرة دراهم ومائة درهم وعشرين درهما \* وقائدة ايراد النظيرين جواز حذف مائة سواء كان بمنزلة المعطوف بلفظ الفرد او بلفظ الجمع \* ومائة ودرهم ودرهمين على السواء يعني كما قيل بمائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهما وبرايا جميع الدراهم يقال ايضا بمائة ودرهم ومائة ودرهمين وبرايا بالكل الدراهم من غير فرق فلما صلح عطف الدرهم على المائة

في البيع مفسرها يا اعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها  
مفسرها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك \* وليس كذلك اي كعطف  
الدراهم على المائة عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها فان عطفه ليس بمفسرها  
لان ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة  
الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي يثبت ديناً في الذمة حالا  
ومؤجلاً لانه لما ثبت ديناً في الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه  
كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب ديناً في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو  
البيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة  
في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسراً فاذا لم يوجد بيقين المائة بمجمل فيرجع في تفسيرها  
اليه \* وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد  
في المقدر دون غيره \* واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد  
كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشترائهما في الخبر والشرط اذا كان  
المعطوف ناقصاً حقيقة او تقدير اعلی ما مر بيانه واهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد  
رسول الله بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف  
الاسم على الفعل وكذا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك  
دار فلان وعبد فلان معرفاً بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف  
عليه اي يرفع ابهامه باعتبار انهما كشيء واحد \* وقوله فاذا صلح العطف اي المعطوف  
للتعريف \* صلح الحذف في المضاف اليه معناه صلح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه  
بدلالة العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اي على مائة  
درهم ودرهم \* والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعني صلاحية  
المعطوف للتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف  
من المقدرات التي تثبت ديناً في الذمة على الاطلاق ليطلق قوله على مائة فان موجبه الزوم  
في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدراً مثل الثوب فانه لا يثبت ديناً في الذمة الا في السلم  
\* والفرس مائة لا يثبت ديناً في المبايعات اصلاً فلا يصلح دليلاً على المحذوف وتفسير المائة  
لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقاً ثبوتاً صحيحاً ليس وما ليس بمقدر كذلك فلهذا  
لا يصير المعطوف عليه مفسراً بالمعطوف \* وتبين بما ذكرنا اننا لم نجعل المعطوف تفسيراً للمائة  
حقيقة بل جعلناه دليلاً على المحذوف الذي هو تفسيره وتميز للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر الخصم ان  
من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك \* وذكر في الاسرار في تقرير هذه  
المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك جاء زيد  
وعمر وهذه طالق وهذه: التفسير للجملة يجري مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود عليه  
توقفه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضي

فاذا صلح العطف  
للتعريف صلح الحذف  
في المضاف اليه  
بدلالة العطف  
والعطف اذا كان من  
المقدرات صلح  
للتعريف فجعل دليلاً  
على المضاف اليه واذالم  
يكن مقدراً مثل الثوب  
والفرس لم يصلح  
للتعريف فلم يصلح دليلاً  
على المحذوف واتفقوا  
في قول الرجل لفلان  
على احدى عشرون  
درهما ان ذلك كله  
دراهم لان العشرون  
مع الاحاد معدود  
بمجهول فصح التعريف  
بالدرهم وكذلك اذا  
قال احدى عشرون  
شاة او ثوباً واجمعوا  
في قوله لفلان على مائة  
وثلاثة دراهم فصاعداً  
ان المائة من الدراهم  
لان الجملتين جميعاً  
اضيفتا الى الدراهم  
فصار بياناً وكذلك اذا  
قال مائة وثلاثة  
ثواب وثلاثة شياه

الشركة فيما هو خبر كالأخر التفسير عن القدين جميعا فانه اذا اخره او جعل العدد نفسه  
مفسرا سواء في انه يصير عددا مفسرا فاما اذا قال لفلان على مائة وثوب فقوله وثوب ليس  
بمفسر لان الثياب مختلفة القدر والجنس كقوله مائة الا انه اقل جهالة فلم يلحق بما وضع  
تفسير او خبرا عن الجملة بل صكان هذا الى القياس اقرب والمسئلة الاولى الى  
التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الردالي التفسير فيها \* لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم  
فان قوله على مائة جلة ظرفية وقوله وثلاثة جلة اخرى ظرفية ناقصة عطفت على الاولى وقد  
اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار لفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مقترين الى البيان قوله  
(وقد قال ابو يوسف) روى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة  
وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشيء والقول في بيان  
جنسها قول المقر لانا انما جعلنا المعطوف تفسيراً للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كذا كرنا  
\* فكل جلة اي كل مال مجتمع يحتمل القسمة اي قسمة الجمع وهي ان يقسم الجميع قسمة واحدة  
بطريق الخبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان قسمة القاضي جبر الاتقع الا فيما  
هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر  
منه تفسيراً للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار \* فلذلك اي فلاحتمال  
الاتحاد جعل قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما لا يحتمل اقسمة  
مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير الجمل بالمعطوف فيه مفسرا كذا  
ذكر شمس الاثر رحمه الله في اصول الفقه والبسوط \* وهذا الفرق مشكل فان عنده يقسم  
الرفيق قسمة جمع وهي ان يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى  
كالثياب والغنم فينبغي ان يساوى العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف  
\* واجيب بان قوله في الرفيق انها تحتمل القسمة مأول بما اذا اتفق رأي المتقاسمين على القسمة  
فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون تبعا كذا ذكر في بعض الشروح  
منقولاً عن شرح الجامع الصغير الحسامي ولكنه مخالف للروايات الظاهرة في المبسوط والهداية  
وغيرهما المذكور فيها ان الرفيق اذا كانوا جنسا واحدا تقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض  
الشركاء وان ابي البعض \* واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابو يوسف  
موافقا لابي حنيفة رحمه الله في ان الرفيق لا يقسم قسمة جمع \* ويحتمل انه اراد ان الثوب  
والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما الاتحاد والرفيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق  
بل هي على الخلاف فلا يثبت بمثلها الاتحاد والله اعلم

#### باب بيان التبديل وهو المسخ

تكلم الاصوليون في معنى المسخ اربعة قبيل معناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته  
ورفعته ونسخ الريح الانار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه وابه اشار الشيخ في الكتاب  
بقوله ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره الى آخره \* وقيل معناه القل وهو تحويل الشيء  
من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت المحل العمل اذا نقلته من جلية

وقد قال ابو يوسف  
رحمه الله في قوله  
لفلان على مائة  
وثوب او مائة وشاة  
انه يجعل بيانا لان  
العطف دليل الاتحاد  
مثل الاضافة فكل  
جلة تحتمل القسمة  
فانها تحتمل الاتحاد  
فلذلك جعل بيانا  
بخلاف قوله مائة  
وعبد والله اعلم  
بالصواب وهو باب بيان  
التبديل وهو المسخ  
قال الشيخ الامام  
الكلام في هذا الباب  
في تفسير نفس المسخ  
ومحله وشرطه  
والناسخ والمنسوخ  
اما المسخ فانه في اللغة  
عبارة عن التبديل قال  
الله تعالى واذا بدلنا  
آية مكان آية والله اعلم  
بما ينزل فسمى المسخ  
تبديلا ومعنى التبديل  
ان يزول شيء فيخلفه  
غيره يقال نسخت  
الشمس الظل لانها  
تخلفه شيئا فشيئا

الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لا تنقلها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة  
القل بتحصيل مثل ما في احد الكتابين في الاخر \* ثم قيل هي مشترك بين المعنيين لانه اطلق عليهما  
والاصل في الاطلاق هو الحقيقة \* وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الاخر لانه لم يستعمل الا  
في المعنيين وليس حقيقة في النقل لان في قوله نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه  
حقيقة في الاخر تناديا من كثرة المجاز \* وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان  
حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير من الولا ولا مشابه فتعين  
ان يكون مستعارا من النقل لمشابهة اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا  
في الاخر دفعا للاشتراك \* والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو  
منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصور \* وذكر في الميزان  
انه اسم صرف عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان  
الاستعمال عرفا فيكون الاسم منقولا كاسم الصلوة للافعال المعهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم  
اللفوي يكون اسما منقولا لاسما شرعيا فكذا هذا \* وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى  
لغويا وهو الازالة من وجه على ما يذكر \* واختلفوا في معناه شريعة ايضا اى في حده فقيل  
هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع  
تراخيه عنه \* وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغير ذلك مما يجوز  
النسخ به \* وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الازالة  
بها مع تراخيهما عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة \* وقيد بالخطاب  
المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان  
ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل  
حكم خطاب \* وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم  
موقت نحو قوله ته الى \* ثم اتوا الصيام الى الليل \* وبمد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم  
مناقض الاول كآلو ورد عند غروب الشمس \* كلوا واشربوا \* فانه لا يكون نسخا للاول لانا  
لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب \* وقوله مع تراخيه احتراز  
عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقيد بالشرط والغاية لانه يكون ثابتا لا نسخا \* وقيل هو  
الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما  
زيد لفظ المثل لان صاحب هذا الحديث يقول بتحقيق الرفع في الحكم ممتنع لان المرفوع اما حكم  
ثابت او مالاتبات له والثابت لا يمكن رفعه ومالاتبات له لا حاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع  
مثل الحكم الثابت لارتفاع عينه او بيان مدة الحكم \* وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء  
شرط دوام الحكم الاول \* وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التأخر  
عن مورد وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل  
النسخ والطريق المعروف له لان نفسه غير مطردة لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا

القول خطابا ولفظا دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ظهور انتفاء شرط  
دوامه وانتهاء ادمه ولا يكون نسخا بالاجماع \* وغير منقصة لوجود النسخ بفعل النبي  
عليه السلام وهو ليس بخطاب وهذا زاد بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول  
عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام او فعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على  
وجه لولاه لكان ثابتا \* ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب  
غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا  
لا نسلم ان كلام العدل دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع  
الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا \* والثاني بان يقال فعله عليه السلام  
يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس لرسول ولاية رفع الاحكام  
الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرقا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم \* ويختار بعض  
المتأخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيده بالشرعي احترازا  
عن الدلي فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم  
الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت  
\* ويقولون متأخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما على ما بينا \* وقيل لا حاجة  
الى هذا القيد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لان الخطاب المتصل  
بالخطاب الاول ليس برفع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام لغناه بعد ثبوته وتقييده  
بمدة وشرط ونحو ذلك \* وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم  
الشرعي المطلق الذي في تقدير او هاهنا استمراره لولاه بطريق التراخي \* ونفى بالحكم  
المحكوم لا الحكم الذي هو صفة ازيلية لله تعالى \* قال ولا يلزم عليه الموقت صريحا  
لانه ليس في وهما استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل  
لانه انتهاء بعد اثبوت \* قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت  
من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يطل \* قلت وهذه  
التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في  
كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم بالانشاء وما رفع من القرآن  
بالانشاء مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه  
الحدود لان الانشاء ليس بخطاب ارفع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا لا بد من زيادة  
تصريحها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانشاء وهكذا في كل  
حد وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا قاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون  
مستدلا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها \* والعطف يدل على  
المقارنة فلا حاجة الى زيادة قوله ( هذا ) اي التبديل اصل هذه الكلمة هي النسخ \*  
حتى صارت اي حقيقة لها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل

هذا اصل هذه الكلمة  
وحقيقة حتى صارت  
تشبه الابطال من  
حيث كان وجودا  
يختلف الزوال وهو  
في حق صاحب  
الشرع بيان محض  
لمدة الحكم المطلق  
الذي كان معلوما عند  
الله تعالى الا انه الملقه  
فصار ظاهره البقاء  
في حق البشر فكان  
تبديلا في حقنا بانا  
محضا في حق صاحب  
الشرع وهو كالقتل  
بيان محض للاجل  
لانه مبني باجله بلا  
شبهة في حق صاحب  
الشرع وفي حق  
القاتل تغيير وتبديل

والنسخ في احكام  
الشرع جائز صحيح عند  
المسلمين اجمع وقالت  
اليهود لعنهم الله بفساده  
وهم في ذلك فريقان  
قال احدهما انه باطل  
عقلا وقال بعضهم هو  
باطل سيما وتوقيفا  
وقد انكر بعض  
المسلمين النسخ كنه  
لا يتصور هذا القول  
من مسلم مع صحة عقد  
الاسلام اما من رده  
توقيفا فقد اخرج ان  
موسى صلوات الله  
عليه قال لقومه تسمكوا  
بالسبت مادامت  
السموات والارض  
وان ذلك مكتوب  
في التوراة وانه بلغهم  
بما هو طريق العلم عن  
موسى صلوات الله  
عليه ان لا نسخ  
لشريعته واخرج  
اصحاب القول الاخر  
ان الامر يدل على  
حسن الأمور به  
والنهي عن الشيء  
يدل على قبحه

وهو النسخ وجود الخلف الزوال اي زوال المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبطول  
لا شيء يخلف زواله \* وهو اي النسخ في حق صاحب الشرع بيان لمحض لانتفاء الحكم  
الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ  
فكان النسخ بالنسبة الى علمه تعالى ميينا للمدة لارافعا \* الا انه اطلقه اي لم يبين توقيته  
الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشيء  
يوهمنا بقاء ذلك على التأيد من غير ان نقطع القول به في زمن الوحي \* فصار الحاصل  
ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد  
لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان لمحض لمدة الحكم \* قال صاحب الميزان هذا  
غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات  
جميعا \* واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد  
فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة  
الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارافعا وابطالا \* لانه اي المقتول ميت باجله اي  
بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل السنة اذ الاجل له سواء كان نص الله تعالى بقوله \* فاذا جاء  
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون \* والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل  
في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف في مسألة التولدات وفي حق القاتل تبديل  
وتغيير اي ابطال وقطع للحياة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه  
العصاص ان كان عبدا والدية على ما قلته ان كان خطئا قوله (والنسخ في احكام الشرع  
جائز صحيح) اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم  
لا اعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترقت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر  
في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمعا وهم الذين  
يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة \* وذهبت  
فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسمعا \* وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا  
وامتناعه سمعا \* وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة اخرى فقال وزعت فرقة اخرى من  
اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه وانتقل على جهة العقوبة للمكلفين اذا كانوا  
لذلك مستعقنين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة  
دون الجميع \* وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابي مسلم عمرو بن بحر الاصبهاني فانه  
لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكرو وقوعه في القرآن والمراد بعض من اتهم الاسلام  
وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور  
فدين به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لا ينافي قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع  
وذكر في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من  
المسلمين ونسبوا الى ابي مسلم محمد بن بحر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان بعد

من المعترلة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه  
ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نزيه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ  
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التبرص حولا على التوفي  
عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثين والوصية  
لوالدين والاقرين بأية الموارث وغير ذلك مما لا يحصى \* فان لم يعترف كان مكابرة  
واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه \* وان قال قد كان كذلك ولكن لاسميه نسخا كان  
هذا نعنا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع ما قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا  
يقوله مسلم \* اما من رده توقيفا اي لنصلا عقلا فقد اخرج بما يروى عن موسى صلوات الله  
عليه انه قال تمسكوا بالسبب في العبادة في السبت والقيام بامرها مادامت السموات  
والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم \* وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب  
للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا  
بشريعتي مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين \* قالوا واذا ثبت ذلك من  
قوله عندنا لم يجوز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لاني  
بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق  
طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وآله صلى الله عليه وآله وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبب  
ولا يجوز ان يأتي بمعجزة تدل على صدقه \* واما من انكره ورده عقلا فقد اخرج بوجوده  
من الشبهة \* احدها وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالشيء يدل على حسن المأمور به  
والنهى عن الشيء يدل على قبح المنهى عنه \* والنسخ يدل على ضده اي نسخ كل واحد  
من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهي فان نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ  
النهي بالامر او بالاباحة فيقتضي ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبحه  
كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز  
النسخ مؤديا الى القول بجواز البداء على الله عز وجل وذلك كفر لان البداء ينشأ من الجهل  
بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدالهم الامر القلاني اذا ظهر  
بعد خفائه وقوله تعالى \* وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحسبون \* وبدالهم سيأت ما كسبوا \* اي  
ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا \* والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه  
على زعمكم اما ان يكون دالا على التأييد او التأييد وعلى التقديرين يمنع قبول الخطاب  
النسخ \* اما اذا كان موقفا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء  
ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك \* وان كان دالا على التأييد فكذلك اذلو  
قبل النسخ مع التأييد يلزم انتفاءه بالاختبار بانه مؤبد وغير مؤبد \* ويؤدي ايضا الى نفى  
الوثوق بتأييد حكم بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله ووعيده  
ولا بشيء من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة والتجاء قول الباطنية اليها \*

والنسخ يدل على  
ضده ففي ذلك  
ما يوجب البداء  
والجهل بعواقب  
الامور ودليلنا على  
جوازه وجوده  
سمعا وتوقيفا ان احدا  
لم ينكر استحلال  
الاخوات في شريعة  
آدم صلوات الله  
عليه واستحلال الجزء  
لا آدم صلوات الله  
عليه وهي حواء التي  
خلقت منه وان ذلك  
نسخ بغيره

ويؤدي ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لاتقولون به \* والثالث انه اوجاز الله نسخ  
الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده او بعد وجوده او معه وارتفاعه قبل وجوده  
او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممنوع وارتفاعه مع وجوده اجدر  
بالبطالان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما  
في حالة واحدة وهو محال \* ومن انكر جوازه ووقوعه من انحلال الاسلام تمسك بان  
النسخ ابطال وهو باق في الكتاب لقوله تعالى \* لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه \* فلا  
يحوز واذا لم يحوز في الكتاب لم يحز في السنة لعدم القائل بالفصل ولنا فانها الابطال كالكتاب  
\* ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح  
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل اشتغال وقد ورد في التوراة  
ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه \* وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم  
عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انسخ ذلك  
بغيره من الشرايع حتى لا يحوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بعض منه بالنكاح  
نحو ابنته \* وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام وانه  
جمع بين الاختين فقد ذكر في التوراة انه خطب الصغرى فقال ابوها ليس من سنة  
بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التوراة \* وكذا  
العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت  
مخصص بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام \* وكذا ترك  
الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليهما السلام  
حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فبين بما ذكرنا انه لا وجه الى انكاره \* ولكنهم  
يقولون على الاول لانسلم ان آدم امر بتزويج بناته اللاتي كن في زمانه وحينئذ  
تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر من  
بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا \* ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا  
لكن يحوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريمه  
اذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان  
اباحة الافطار بالليل لا تكون نسخا لايحباب الصوم الى الليل \* وعلى الثاني لانسلم ان  
حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حق حواء  
خاصة حتى لم يحل له الزواج بمائر بناته ولا لاحد من بنته ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن  
تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل  
منتهيا بوفاته كانهاء الصوم بالليل \* وعلى الباقي ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا  
بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ \* واجيب عن الاول بان الاصل في كل  
شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون

قوم الابطحصاص فلا يثبت والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد \* ولا يقال  
لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسألة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني \* لانا  
نقول قد ثبت بالنواتر امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنته ولم ينقل تقييد وتخصيص  
فوجب اجراؤه ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ من دليل وبمثله  
لا يخرج الدليل القطعي الى الظن على ما مر بيانه غير مرة \* قال الغزالي رحمه الله لو صار  
الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل  
التوحيد والنسب وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس  
لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة والتعريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان  
رفعها رفع الحكم شرعي فكان نسخا لا محالة \* فاما الاعتراض الثاني فلا محيص عنه ان ثبت  
الاختصاص الذي ذكره كما دل عليه الظاهر قوله ( والدليل المعقول ان النسخ ) كذا  
يعنى لو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى  
الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم قبض وبداء فكذا اذا بين امده متاخيا عن زمان  
شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم  
فلا يكون هذا من البداء في شيء \* وبيانه اي بيان ان النسخ بيان المدة لا بداءا لانا نأخذ بالنسخ  
في حكم يجوز ان يكون موقتا بعد ما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعدما شرع  
والعدم احتمالا على السواء \* وانما تعرض للاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضي  
واعدام بالنسبة الى المستقبل \* والامر المطلق في حيوته للايجاب لا لبقاء اي الامر الوارد  
في حيوة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا  
بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل بوجبه وهو  
الامر السابق لان الامر لا دلالة له على البقاء لانه لطلب الفعل والايثار لا لغيره وكذا  
الوجود ليس بعلة للبقاء ولهذا صح ان يقال وجدوا بيق فلا يكون البقاء من مواجب الامر  
السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه اي  
لم يكن مبطلا له بوجه لاقتصار عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول \* الا  
ظاهرا اي الامن حيث الظاهر وهو تقرر بقاءه في او هاما باعتبار الظاهر لولا النسخ \* وهو  
الحكمة البالغة بلا شبهة اي بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لامن باب البداء  
لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد اذ الشارع منزعه عن تقع وضرر يعود اليه وقد  
يتبدل المنفعة بتبدل الزمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله  
فكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لامن باب البداء \* وقوله  
بمنزلة الاحياء متعلق بقوله للايجاب لا لبقاء او بجميع ما تقدم اي احياء الشريعة بالامر  
وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وایجاد من العدم فان حكم الاحياء الحيوة واثار  
الايجاد الوجود لا لبقاء بل البقاء بعدم اسباب الفناء ببقاء هو غير الايجاد وكان اوسقطة

من الشرائع والدليل  
المعقول ان النسخ هو  
بيان مدة الحكم للعباد  
وقد كان ذلك ضيا عنهم  
وبين ذلك انا انما  
نجوز النسخ في حكم  
مطلق عن ذكر الوقت  
يحتمل ان يكون وقتا  
ويحتمل البقاء وعدم  
على السواء لان النسخ  
انما يكون في حيوة  
النبي عليه السلام  
والامر المطلق في  
حيوته للايجاب لا  
للبقاء بل البقاء  
باستصحاب الحال على  
احتمال العدم بدليله  
لان البقاء بدليل  
بوجبه لان الامر  
لم يتناول البقاء لفة  
فلم يكن دليل النسخ  
متعرضا لحكم الدليل  
الاول بوجه الا ظاهرا  
بل كان يانا للمدة التي  
هي غيب عنا وهي  
الحكمة البالغة بلا  
شبهة بمنزلة الاحياء  
والايجاد ان حكمه  
الحيوة والوجود  
لا البقاء بل البقاء  
لعدم اسباب الفناء

من فم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك ببقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء وما ذكر الشيخ في شرح التقويم بل البقاء بدليل آخر أو بعدم ما بعده وهو أسباب الفناء \* أو معناه أن البقاء بعدم أسباب الفناء وعدمها بسبب إبقاء الله تعالى إياه فإنه إذا أراد إبقاء لم يوجد أسباب الفناء قوله ( بقاء هو غير الإيجاد ) لأن الإبقاء اثبات البقاء والإيجاد إثبات الوجود وقد بينا أن البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وجد ولم يبق فكان الإبقاء غير الإيجاد لو كان من الأفعال العباد إلا أن الغيرية لا تجري في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الإبقاء غير الإيجاد توسعا باعتبار تباين الأمازة \* وهو كالرمي الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا إذا تحققت هذه الآثار منه وإن كان القتل غير الجرح والكسر \* وله أجل معلوم أي لهذا الموجود مدة معلومة عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الأفناء والأمانة بيانا محضاً لمدة بقاء الحياة التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وإن كان غيباً عنا وهذا لا يدل على البسداء والجهل بعواقب الأمور ولم يتطرق إليه قبح وهذا أي النسخ مثله أي مثل الأفناء أيضاً فلا يكون بدءاً وجهلاً قوله ( هذا حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام ) كأنه جواب عما يقال يلزم على ما ذكرنا أن لا يكون الأحكام الباقية إلى يومنا هذا مقطوعة بها البناء بقاءها على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقاءها عن الدلائل المثبتة لها فقال هذا أي بقاء الحكم باستصحاب الحل حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام لاحتمال ورود النسخ في كل زمان فاما بعد وفاته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتاً بدليل يوجب وهو أن لا نسخ بدون الوحي وقد انسده بابه بوفاته عليه السلام فإنه قد ثبت بالنص القاطع أنه خاتم النبيين وإن لا نبى بعده \* فصار البقاء يقيناً لا يحتمل الزوال أصلاً بمنزلة موجود نص على بقاءه أبداً كالجنة وأهلها \* هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله أن النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بدءاً \* وذكر الأصوليون وجه آخر في جواز النسخ عقلا وهو أن المخالف لا يتخلو أمانة يكون من لا يعتبر المصالح في أفعال الله تعالى كما هو مذهب الأشعرية وعامة أهل الحديث ويقولون له إن فعل ما يشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر إلى حكمة ومصلحة أو يكون من يعتبر الغرض والحكمة في أفعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين \* فإن كان الأول فنقول لا يمنع على الله تعالى أن يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما أمر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر لا قطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلاً ومانعاً بالجواز العقلي إلا ذلك \* فينبه أنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه بمرض أو غيره جاز أيضاً أن يطلق والمراد إلى أن ينسخه غيره وإذا جاز أن لا يوجب شيئاً برهة من الزمان ثم يوجب جازاً أيضاً أن يوجب برهة من الزمان ثم ينسخه \* وإن كان الثاني فكذلك إذ لا يمنع أن يعلم الله تعالى استلزام الأمر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة أخرى إذ المصالح كما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال تختلف باختلاف الأزمان والأوقات واعتبر هذا

بإبقاء هو غير الإيجاد  
وله أجل معلوم عند  
الله فكان الأفناء  
والأمانة بيانا محضاً  
فهذا مثله هذا حكم  
بقاء المشروع في حياة  
النبي عليه السلام فإذا  
قبض الرسول عليه  
السلام من غير نسخ  
صار البقاء من بعد  
ثابتاً بدليل يوجب  
فصار بقاء يقيناً لا يحتمل  
النسخ بحال فإذا غاب  
الحق بقيت حبوته  
لعدم الدليل على موته  
فكذلك المشروع  
المطلق في حياة النبي  
عليه السلام

بامر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة واهية عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى  
 \* يوضحه انه تعالى لو نص على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الفسنة ثم هو  
 مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمة التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء  
 فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغناء  
 بالفقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة  
 تقاب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيوخة فان ذلك  
 كله تصرف الامور على ما توجه الحكمة ويدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم  
 وقابله وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم \* والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ  
 حكمه اما ان يكون دالا على التأيد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت  
 ولا على التأيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد  
 عليه ذلك فاذا وردت اية كان موقفا وهذا التوقيت يسمى نسخا \* وعن قولهم اوجاز النسخ  
 اكان قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ما ذكرنا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف  
 الذي كان تابعا له ان لم يكن زال بالنسخ كيزول بالموث لكونه سبيبا من جهة الخطاب لقطع  
 تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة الخطاب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع  
 ان الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع لينتقض ما ذكرتم من التقسيم \* واما دعواهم التوقيف  
 فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقلهم عنه جهة واهذا لم يحز  
 الايمان بالتوراة التي في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتوراة التي انزلت على موسى عليه  
 السلام وكيف يصح نقلهم تأييد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعده موسى  
 عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة \* ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التوراة  
 اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن يختصر فانهم وافقوا اصحاب التواتر انما استولى  
 على بني اسرائيل قتل رجالهم وسي ذرارهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى  
 لم يبق فيهم من يحفظ التوراة \* وزعموا ان الله تعالى اهتم عزيزا التوراة بعد خلاصه  
 من اسر بختنصر \* وقد روى اخبارهم ان عنبرا كتب ذلك في اخر عمره وعند  
 حضور اجله دفعه الى تلميذه ليقراه على بني اسرائيل فاخذوا التوراة عن ذلك التلميذ ونقول  
 الواحد لا يثبت التواتر \* وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف منها فكيف يوثق  
 بما هذا سبيله \* والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلث نسخة في ايدي العتابة ونسخة في ايدي  
 السامرة ونسخة في ايدي النصاري وهذه النسخ الثلاث مختلفة متفاوتة ذكر فيها اعار الدنيا  
 واهلها على التفاوت في نسخة السامرة زيادة الف سنة وكثير على ما في نسخة العتابة وفي التوراة  
 التي في النصاري زيادة بالف وثلاثة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربي صاحب  
 الجمل وارتقاء تحريم السبت عند خروجهما قديمتان التوراة التي في ايديهم ليست بموثوق بها  
 وان ما نقلوه من تأييد شريعة موسى وتأيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام \* وقيل اول

واما دعواهم التوقيف  
 فباطل عندنا لانه ثبت  
 عندنا تحريف كتابهم  
 فلم يبق جهة

من وضع لهم ذلك ابن الرواندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام \* واقرب  
قاطع في بطلانه ان احدا من اخبار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم  
على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي صلى الله عليه  
وسلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كاشتهر سائر امورهم \* واما قوله تعالى \* لا يأتيه الباطل \* الآية  
فتأويله ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله والله اعلم

### باب بيان محل النسخ

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعه في الظاهر لا بد من ان يكون محله  
حكما يحتمل المدة والوقت اي يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على  
السواء ليكون النسخ \* بيا للمدة \* وذلك اي كونه محتملا لتوقيت يحصل بوصفين اي بمعينين  
\* احدهما ان يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملا في نفسه لوجود العدم اي محتملا  
ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم  
شرعيته والنسخ لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايان بالله تعالى  
وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك  
مناف لما نلزم استمرار وجوده \* والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافي المدة  
والوقت اي ما ينافي بيان المدة بالنسخ يعني لم يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا لوجود العدم  
ما يمنع لحوق النسخ الذي هو بيان مدة المشروعية \* اما الاول وهو الذي لا يحتمل النسخ  
باعتبار فوات الوصف الاول واليه اشير في قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فيسياته  
ان الصانع جل جلاله بجميع اسمائه اي مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم  
\* وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة التي هي من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء  
والامانة التي هي من صفات الفعل عند الاشعية قديم دائم ازلا وابدا فلا يحتمل شئ من اسمائه  
وصفاته النسخ بحال اي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته  
غير مشروع بحال اعني في حال الاكراه وغيرها \* الحاصل ان النسخ لا يجري في واجبات  
العقول وانما يجري في جائزاتهم ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضيا كان  
او مستقبلا لان تحقق الخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ  
فيه يؤدي الى الكذب والخلف فلا يجوز \* وقال بعض المعتزلة والاشعية بجوازه في الخبر مطلقا  
اذا كان مدلوله متكررا او الاخبار عنه ما كمالوا قال عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد به تسعمائة  
او قال لا عذبن الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان كذلك كان النسخ مبينا ان المراد  
بعض ذلك المدلول كافي الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا  
ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه واجباده جميعا كان تناقضا  
\* ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فنهى في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق  
في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى

(باب بيان محل النسخ)  
محل النسخ حكم يحتمل  
بيان المدة والوقت  
وذلك بوصفين احدهما  
ان يكون في نفسه  
محتملا لوجود العدم  
فاذا كان بخلافه لم يحتمل  
النسخ والثاني ان لا  
يكون ملحقا به ما ينافي  
المدة والوقت اما  
الاول فبانه ان الصانع  
باسمائه وصفاته قديم  
لا يحتمل الزوال  
والعدم فلا يحتمل شئ  
من اسمائه وصفاته  
النسخ بحال

\* يحو الله ما يشاء ويثبت \* وبقوله تعالى \* ثلة من الاولين وقليل من الآخرين \* فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره \* ثلة من الاولين وقليل من الآخرين \* وبقوله تعالى لا دم \* ان لك ان لا تجوع فيها ولا تمري \* فانه نسخ \* بقوله تعالى \* فبذلت لهما سواهما \* وبظواهر آيات الوعيد مثل قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها \* من يعمل سؤا يجز به \* ومن يعص الله ورسوله وينتبه حدوده يدخله نارا خالد فيها \* وغيره فانها انسخت بقوله تعالى \* ان الله لا يغير ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار \* والصحيح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافا بعد ذلك فانه هو البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل النسخ \* ونحن لانسلم صحة ارادة تسمائة من لفظ الالف ولا صحة ورود النسخ على ما التحق به تأيد على مانين \* فاما قوله تعالى \* يحو الله ما يشاء ويثبت \* فقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ \* وقيل يحو من ديوان الحفظه ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم ما موروون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال \* وقوله تعالى \* وثلة من الآخرين \* ليس بنسخ شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الآية الاولى اذا الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان الا انه الحق بهم فرق اخرى بعد نزول الآية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلة من الآخرين \* وقيل الآية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب اليمين \* وعن الحسن سابقوا الامم كثير من سابق امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة \* وكذا قوله تعالى \* ان لك ان لا تجوع فيها ولا تمري \* من باب القيد والاطلاق لامن باب النسخ \* وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة ومخصوصة على ما عرف في مسئلة تجليد اصحاب الكبار \* وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو الامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى او رسوله عليه السلام بالحل مطلقا في شيء ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينتسخ الاول بالثاني قوله (واما الذي ينافي) اي الحكم الذي ينافي النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم حقوق ما ينافي بيان المدة مع الوجود الوصف الاول وهو كونه محتملا للوجود والعدم فثلاثة \* اما التأيد صريح بحال قوله تعالى \* خالدين فيها ابدا \* وصف اهل الجنة بالخلود اي بالاقامة فيها وهو مطلق يقبل الزوال فلما افترق به الابد صار بحال لا يقبل الزوال لان فيها بعد التنصيص على التأيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الاعلى وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه \* ومثل قوله عز وجل \* وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة \* قال قتادة والبيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكلته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما تبعه من دعا به با ومعى الفوقية ههنا الغلبة بالجهة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اظهر محمد عليه السلام وامتة على الدين كله كذا في المطلع \* وفي الكشف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا

( عليه )

واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة تأيد ثبت نصا وتأيد ثبت دلالة وتوقيت اما التأيد صريح بحال قول الله تعالى خالدين فيها ابدا ومثل قوله جل وعلا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقسم الثاني مثل شرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الابو حى على لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة والله يتعالى عن ذلك

عليه من النصارى \* ومن ابن زيد فوق الذين كفروا اى فوق اليهود فلا يكون لهم ملكة  
كالانصارى \* ثم هذا وان كان توقفا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تأييد في الحقيقة لان المؤمنون  
ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى \* والذين اتقوا فوهم يوم القيامة \* فاذا كان متبعوه  
ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غائبين يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين  
فكانوا غائبين ابدا ضرورة \* وهذا من قبيل قول عمر رضى الله عنه \* نعم الرجل صهيب لو لم  
يخف الله لم بعصه \* يعنى لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه  
\* ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا لانهم من الاخبار لان الاحكام وامتناع النسخ  
فيهما باعتبار ذلك لا بالتأيد \* لاننا نقول المقصود ايراد الظير للتأيد نصا ولم يوجد في الاحكام  
تأيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردتهما \* ومن القسم الثاني تأيد الجنية والنار  
لان اهلها لما كانوا مؤبدتين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة \* والثالث واضح مثل ان يقول  
الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء عشر سنين او مائة سنة  
فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدى اليه باطل  
\* قال القاضي الامام رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه  
مثل قوله تعالى \* ولا تقربوهن حتى يظهرن \* وكاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض \* لان  
المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية باحة الاكل والشرب في الليل وهي  
ليست بموقته بل هي ثابتة على الاطلاق \* واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب  
الجمهور منهم الى جواز نسخ ما خلقه تأييدا وتوقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة  
من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو اختيار صدر الاسلام ابو اليسر \* وذهب ابو بكر الجصاص  
والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا  
خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب  
والتناقض \* تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأيد فماتته ان يكون دالا على  
ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا ثبوت الحكم  
في بعض الازمان دون البعض كافي الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمنع ذلك لم يمنع  
ورود النسخ للمعرف لمراد المخاطب ولذلك افترضنا ذلك لم يلزم عليه محال تنبيه ان في العرف  
قد يراد بلفظ التأيد المبالغة لا الدوام كقول القائل لازم فلان ابدا وفلان يكرم الضيف  
ابدا واجتنب فلانا ابدا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بالحق  
النسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام \* ولانه لا خفاء ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يربوا  
في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد  
لما سنيين جاز نسخ الآخر ايضا \* وتمسك الفريق الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتأيد  
او التوقيت يؤدى الى التناقض والبداء لان معنى التأيدانه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون  
دائما غير دائم وصاحب الشرع منزّه عن ذلك فلا يجوز القول بفسخه كما لو قيل الصوم

دائم مستمر ابدا \* بوضعه ان التأيد بمنزلة التخصيص على كل وقت من اوقات الزمان  
بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه \* والدليل عليه ان التأيد  
يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال يجوز  
فناء الجنة والنار واهلهما وحل قوله تعالى \* خالدين فيها ابدا \* على المبالغة ينسب الى الزيف  
والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام لغة في الصورتين \* وقولهم  
لا يتم ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح  
لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية دالة على المراد من غير تأخر  
عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معنى الحقيقى قطعاً ما مر فكان ورود  
النسخ عليه من باب البدء ضرورة فلا يجوز \* وليس هذا بكريان النسخ في اللفظ المتناول  
للأعيان فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اراد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في حق  
الكل ثم انقطع في حق البعض بالنسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص  
خاص ثم انقطع بنسخ \* فان قيل قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخرا وليس ذلك الا بيان  
انه اراد به البعض بقرينة متأخرة \* قلنا \* ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على  
ما بينا فاما من جعله تخصيصا فقد بينى ذلك على ان موجب العام ظنى عنده وان التخصيص بيان  
مقرر فيجوز متأخرا وقد تقدم الكلام فيه \* والفريق الاول لم يسئلوا لزوم البدء والتناقض  
لان الامر المقيد بالتأيد مثل قوله صم رمضان ابدا يوجب ان يكون جميع الرضانات في  
المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع  
فاذا لا يلزم من صم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفي  
الاستمرار بالنسخ التناقض والبدء كما لو كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم  
نسخه قبل مجيئه اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ كاتقطاع  
التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأيد معلقا بشرط عدم النسخ اى افعلوا ابدا ان لم انسخه  
عنكم كما كان قوله افعل كذا في وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ اى افعل كذا في ذلك  
الوقت ان لم انسخه عنك \* هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف اذ لم يوجد  
في الاحكام حكم مقيد بالتأيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور  
وجوده بعد فلا يكون فيه كثير فائدة قوله (فصار الذى لا يحتمل النسخ اربعة اقسام) \* ما لا يحتمل  
الاوجها واحدا وهو الوجود \* وما يحتمل الوجود والعدم وقد التحق به تأيد نصا \*  
او دلالة او توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأيد او التوقيت يحتمل التوقيت  
احتراز غاليا يحتمله كالايمان بالله تعالى وصفاته \* لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز  
عن الشرايع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة بعد صفة كالشراء  
ثبت به الملك دون البقاء يعنى انه يوجب الملك في المبيع المشتري ولا يوجب ابقاءه له بل بقاؤه  
بدليل آخر مبقى او بعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه

فصار الذى لا يحتمل  
النسخ اربعة اقسام  
في هذا الباب والذى  
هو محل النسخ قسم  
واحد وهو حكم  
مطلق يحتمل التوقيت  
لم يجب بقاؤه بدليل  
يوجب البقاء كالشراء  
يثبت به الملك دون  
البقاء

له في ذمته قوله ( فيعدم الحكم ) الى آخره قريب وجواب من كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البدء واثنافض في النسخ يعني لما يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود النسخ لعدم سببه اى سبب بقاءه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك لعدم بوجود النسخ لان يكون النسخ بنفسه متضررا بالابطال والازالة يلزم منه البدء واثنافض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحياة لعدم سببها بالموت \* ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لان يكون الثاني من بلاله فكذا الحكم الاول ينتهي بالنسخ لان يكون النسخ من بلا فلا يكون تناقضا وبقاء \* او المراد من السبب المعنى الداعى الى شرعيته يعنى انعدم الحكم لعدم المعنى الداعى اليه بالنسخ كانهاء شرعية اعطاء المؤلف قلوبهم نصيبا من الزكاة بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين به فان تأليفهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين به كان اعزازا للدين في ذلك الزمان فلما قوى امر الاسلام كان اعطائهم دية في الدين لا اعزازا له فانهى بانتهاء سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بقاء ولا تناقضا لعدم تعرض النسخ للحكم الاول اسلام ولا مستلزما لاجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شئ واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان جميعا قوله ( فان قيل ) هذا يؤول برده على قوله ولا بصير الشئ الواحد حسنا وقبحا في حالة واحدة \* وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهى من ذبح الولد الذي ثبت الاتساع كان دليلا على فحجه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن واقبح في شئ واحد في وقت واحد \* فاجاب عنه وقال لان سلم ان الحكم الذي كان ثابتا بالنسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه الله تعالى محقة قاروا به بقوله جل جلاله \* قد صدقت الروايات اى حقت ما مررت به بل نقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله \* وفديناه بذبح عظيم \* على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللفظة اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول المكروه المتوجه عليه يقال فديتك نفسك اى قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رعى سهما الى غيره فتقدم على الرعى اليه آخر وقبل ذلك السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرعى الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد انتم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام \* انا ابن الذبيحين \* وما ذبحنا حقيقة بل فديا بالقربان ولكن لما كان القران قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما \* واذا ثبت ان ذلك كان

فيعدم الحكم لانعدام  
سببه بالنسخ بعينه  
فلا يؤدى الى التضاد  
والبدء ولا بصير  
الشئ الواحد حسنا  
وقبحا في حالة واحدة  
بل في خالين فان قيل  
ان الامر بذبح الولد  
في قصة ابراهيم عليه  
السلام نسخ فصار  
الذبح بعينه حسنا  
بالامر وقبحا بالنسخ  
فيلزم له لم يكن ذلك  
نسخا للحكم بل ذلك  
الحكم بعينه ثابتا  
والنسخ هو انتهاء  
الحكم ولم يكن بل كان  
ثابتا الا ان المحل الذي  
اضيف اليه لم يحله  
الحكم على طريق  
الفداء دون النسخ

بطريق الفداء كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك يبتنى على الهى الذى هو ضد الامر ولا تصور لاجتماعهما فى شئ واحد فى وقت واحد فتبين به ان الحسن واقبح لم يجتمعا فى شئ واحد لانقاء الهى الموجب لاقبح الناسخ للامر بل نفي الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما قلنا قوله ( وكان ذلك ابتلاء ) كأنه بجواب عما يقال ما الحكمة فى اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذالم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء فى حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفى حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرفة الذبح الى حال المكاشفة \* واستقر حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام فى آخر الحال على ان المبتغى اى المطلوب منه اى من الامر فى حق الولد ان يصير قربانا بهذه الجهة وهى نسبة الذبح اليه بان يقال ذبح الله لان يصير قربانا بحقيقة القتل \* مكر ما خبر آخر ليصير اى وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لمرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اى بالفداء الذى حصل دفعا لمرة الذبح اى لشدة \* اوفاء الذى حصل لاجل دفع معرته \* مبتلى خبر آخر له ايضا اى وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهى حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لايه \* يا ابت افعلى ما تؤمر \* واليه اشار الله تعالى بقوله فلما اسما وتله للجبين فتبين انه ليس بنسخ \* وقد سمي اى ذبح الشاة فداء فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى فى قوله وفديناه بذبح عظيم \* والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل \* فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بياناً لانتهاء الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذالم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن واقبح فى شئ واحد فى زمان واحد كما ذكرنا ( فان قيل ) لانسلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لا يفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نيته كاذهاب اليه عامة الاصولين وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما تى به على ما قال تعالى فلما اسما وتله للجبين \* الا ترى انه لما اتم بذلك القدر سمى الله تعالى محققا للرؤيا \* والدليل عليه انه قال \* انى ارى فى المنام انى اذبحك \* وهذا ينبى عن الاشتغال بمقدمة الذبح لاهن الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان ينبى ان يقول انى ارى فى المنام انى ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد \* قلنا لا يمكن اثبات امر آخر وهو غير مذكور فى القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فداء لما ذكرنا ان الفداء ما يقبل مكروها متوجها على غيره ففى اقيم حكم الامر فى الولد وحصل الايمان لا تكون الشاة قابلة مكروها متوجها عليه فلا تكون فداء \* ولانه انما رى فى المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مأمورا بمقدمته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد \* وانما لم يقل ذبحتك لانه ينبى عن فعل ماض

وكان ذلك ابتلاء  
استقر حكم الامر  
عند المخاطب وهو  
ابراهيم صلوات الله  
عليه فى آخر الحال  
على ان المبتغى منه فى  
حق الولد ان يصير  
قربانا بنسبة حسن  
الحكم اليه مكرما  
بالفداء الحاصل لمرة  
الذبح مبتلا بالصبر  
والمجاهدة الى حال  
المكاشفة وانما النسخ  
بعد استقرار المراد  
بالامر لا قبله وقد  
سمى فداء فى الكتاب  
لانسخا فثبت ان  
النسخ لم يكن لعدم  
ركنه والله اعلم  
بالصواب

قد تم ووقع الفراغ منه وما رأى في المنام ذلك وانما رأى مباشرة فعل الذبح فتكون العبارة  
 هذه الذبح لان مثله ينبغي عن الحال \* فلما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه باشر فيما سمعه  
 من اسباب الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة  
 فعل الذبح من الجهد فصاربه ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى \* قد صدقت  
 الرؤيا \* فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسع اذ المتولدات تحدث بتخلق الله تعالى \* على  
 اناسلم نسخ محلبة الذبح في الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لاناسلم انساخ الامر  
 والاضافة بل نقول بعد بصيرورة الشاة فداء بقي الامر مضافا الى ولد حرام ذبحه وحكم ذلك  
 الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انتجحت محلبة الفعل لا  
 محلبة الاضافة كذا في الاسرار والطريقة البر غريبة والله اعلم

( باب بان الشرط )

اعلم ان النسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه \* اما المتفق عليه فتكون النسخ  
 والمنسوخ حكيم شرعيين فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخا  
 وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا \* وكون النسخ منفصلا عن المنسوخ  
 متأخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه  
 الشروط \* واما المختلف فيه فاشتراط كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد \* واشتراط  
 البديل للنسخ \* واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم  
 على ماسياتيك بيانها بعد من الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب  
 فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وامة اصحاب الحديث \* وذهب جاهل المعتزلة  
 الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابوبكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب  
 احمد بن حنبل \* ومعنى التمكن من الفعل ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع  
 الفعل المأمور به قوله ( وحاصل الامر ) اي حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بان  
 لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده وهو العقد اخرى وعمل القلب هو  
 الحكم في هذا اي اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بآنا لمدة هو الامر الاصل  
 الذي لا يحتمل السقوط والتغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اي التمكن من العمل من  
 الزوائد اي يحتمل ان يكون النسخ بآنا لمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق  
 والافرار في الايمان فان الاول ركن اصلي دائم لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد  
 لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الاحوال \* وعندهم هو اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن  
 اي بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما  
 لان الترك بعد التمكن منه تفرط من العبد فلا يتقدم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ \*  
 وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول  
 وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان جوا هذه السنة ثم قيل في آخره لا يحجوا او قيل صوموا

(باب بان الشرط)  
 وهو التمكن من عقد  
 القلب فاما التمكن من  
 الفعل فليس بشرط  
 عندنا وقالت المعتزلة  
 انه شرط وحاصل  
 الامر ان حكم النص  
 بيان المدة لعمل القلب  
 والبدن جميعا ولعمل  
 القلب بانفراده وعمل  
 القلب هو الحكم  
 في هذا عندنا والاخر  
 من الزوائد وعندهم  
 هو بيان مدة العمل  
 بالبدن

ثم قيل قبل انفجار الصبح لانصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع  
الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه  
او شرع في الصوم في قوله صم قدما فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في الميزان  
وعامة نسخ اصول الفقه \* قال صاحب الميزان هذه مشكلة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة  
لوبيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من  
الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل  
واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالايجاب والاحتياط اعتقادا ليس بواجب  
واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبينة  
على ان الامر صحيح وانما يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله  
تعالى فان امر الله تعالى ازل عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة  
فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد  
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصح الامر وهما كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم  
بحدوث النسخ ويبنى الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بعتقه ظاهرا وبعدم  
على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما  
بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد  
لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مقيدا في حق المأمور  
وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير \* ولما احسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزئ  
بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير  
كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق يخرج هذه المسئلة قوله (قالوا)  
اي الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى  
نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة  
الامر والنهى بصريهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لاعلى  
العزم والقصد والمنع منه \* فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر  
والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعني لما كان الفعل هو المأمور به والنهى عنه  
اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى  
عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شئ واحد في وقت واحد لانه  
اذا امر بشئ في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشئ في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك  
الشئ في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات  
الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بجواز  
النسخ الذي يؤدي اليه فابدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذي هو على  
صاحب الشرع محال \* ينبغي ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم بآداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن  
هو المقصود بكل نهى  
وبكل امر نصا يقال  
افعلوا كذا ولا تفعلوا  
فيقتضي حسنه بالامر  
لا محالة وقبحه بالنهى  
واذا وقع النسخ قبل  
الفعل صار بمعنى  
البداء والغلط والجملة  
لنا ان النبي صلى الله  
عليه وسلم امر  
بمخمين صلوة ليلة  
المعراج ثم نسخ ما زاد  
على الخمس

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهي من ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا  
فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف  
واحد وفي تناول النهي لتناوله الامر على الحلد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه  
انما ينهى عما امر به فعله اذا ظهر له من حال الأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا  
انه بالامر انما طلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب  
الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة  
وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخها ولا يلزم منه بداء لانه المسئلة  
بصورة فيما اذا كان النهي تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل  
وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل  
فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان  
قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه ثبت ان الامر امر بالفعل لا غير  
فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء \* والحجج لعامة  
العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين  
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه  
كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة \* فان قيل هذا خبر غير ثابت  
والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم بقولون لم يرو في حديث المعراج  
ذكر نسخ خمسين صلوة بخميس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره  
والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم  
للأمة لا للنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للأمة لانه لا يتصور قبل العلم \*  
ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا \* ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف  
الدليل العقلي \* ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض  
ذلك الى رأى رسوله ومشيئته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض \* قلنا الحديث ثابت مشهور  
تلقته الأمة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقروا الحديث  
كأروا اصل المعراج وروا فرض خمسين صلوة ونسخها بخميس وذلك مذكور في الصحيحين  
وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يحز القول بكونه  
من زيادات القصاص \* قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدريه خبر المعراج الا كانكارهم  
خبر الرؤية والقدور واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بظعن  
مخالفه من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسيح على الخفين بظعن الروافض والخوارج فيه وكالم يرد  
خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما بينه \* وقولهم لم يوجد  
التمكن من الاعتقاد في حق الأمة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الأمة  
وقد وجد منه عقد القلب على ذلك \* قال ابو اليسر سرجه الله ظهر في الانتهاء ان المبطل بالقبول

فكان ذلك بعد العقد  
لانه صلى الله عليه  
وسلم اصل هذه الأمة  
فصح النسخ بعد  
وجود عقده ولم  
يكن ثمه تمكّن من  
الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه \* وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل الخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحجبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقبل له لوسألت الخفيف ايضا فقال انا استحي قدينا ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية \* وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذي الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كذا نسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدم الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك فقد القلب على جنس المأمورية وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافاه الاعتقاد الحقيقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه \* وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل الخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحجبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقبل له لوسألت الخفيف ايضا فقال انا استحي قدينا ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية \* وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذي الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كذا نسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدم الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك فقد القلب على جنس المأمورية وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافاه الاعتقاد الحقيقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك فقد القلب على جنس المأمورية وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافاه الاعتقاد الحقيقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

هناك صرح ذلك واستقام كالوقال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان الفعل لا يصير قرينة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير \* وبانه ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام \* انما الاعمال بالنيات \* وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام \* من هم بحسنة فلم يعملها كتب له حسنة \* الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا \* فاذا كان كذلك اى كان الشان كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بقاء الا ترى ان الواحد منا قديما مر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البدء وان كان الامر من يجوز عليه البدء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موها للبدء في حق من لا يجوز عليه البدء اولى قوله (الا ترى ان غير الحسن لا يثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد بمعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفته فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيانا لانهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيانا لانهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانهاء حسن الفعل لاستحالة انهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بدء واجتماع الحسن والقبح في شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى \* وقوله \* وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل اطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احدا الامرين وهو العقد مقصودا لازمال كونه اهم والاخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك \* وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير  
قرينة الا بعزيمة القلب  
وعزيمة القلب قد  
تصير قرينة بلا فعل  
والفعل في احتمال  
السقوط فوق العزيمة  
فاذا كان كذلك صلح  
ان يكون مقصودا  
دون الفعل الا يرى  
ان عين الحسن لا يثبت  
بالتمكن من الفعل  
وقول القائل افعلوا  
على سبيل الطاعة  
امر بعقد القلب لا  
بحالة فيجوز ان يكون  
احدا الامرين  
مقصودا لازما  
والاخر مترددين  
الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وإنما تكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب \* فان قيل \*  
الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا \* قلنا \* نعم  
من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا  
نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت  
مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلقا الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ  
وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

### باب تقسيم النسخ

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى النسخة الى بيت المقدس بالتوجه الى  
الكعبة ومنه قوله تعالى \* ما ننسخ من آية \* وقوله عز اسمه \* فينسخ الله ما يلقي الشيطان \* وعلى  
الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم ما شورا \* وعلى من يعتد  
نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يقد ذلك \* وعلى الطريق المعروف  
لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد هنا  
\* ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فنحننا الحلاقه على الله  
تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والزاع لفظى \* الحج اربع  
وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله ( اما القياس فلا يصلح ناسخا لماين )  
كانه اراد بقوله لماين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص  
فيه اذ النسخية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل \* واعلم ان القياس المظنون  
لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابى العباس بن شريح  
من اصحاب الشافعى رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فاجاز التخصيص به  
جاز النسخ به ايضا \* وكان ابو القاسم الانطاى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز  
بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ  
الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ  
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وثبت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالاه على الكتاب  
والسنة اذ القياس بكثير محال النص \* وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابى القاسم  
بالقياس الجلى دون الخفى قال الغزالي رحمه الله لفظ الجلى مبهم ان اراد به انقطع به فهو صحيح  
واما المظنون فلا \* تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأى  
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجنين كدنا  
ان نقضى فيه رأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رضى الله عنه لو كان  
الدين بالرأى لكان باطن الخيف بالمسح اولى من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يمسح على ظاهر الخيف دون باطنه \* وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

### باب تقسيم النسخ

قال الشيخ الامام  
رضى الله عنه الحجج  
اربعة الكتاب  
والسنة والاجماع  
والقياس اما القياس  
فلا يصلح ناسخا  
لماين ان شاء الله تعالى

به لا يتجاوز من ان يكون قطعيا او ظاهريا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لان عقد الاجماع على  
 وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى \* وان كان ظاهريا فلا نسخ ايضا  
 لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه  
 قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فدين من القياس الراجح ان حكم  
 المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا يثبت له فلا دفع ولا نسخ \* واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمفوض  
 بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص به اجاز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص  
 بيان والنسخ رفع وابطال \* وما ذكره الانماطى ضعيف ايضا فان الوصف الذي به رد الفرع الى  
 الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع به هو المعنى في الحكم انما ثبت بالنص حتى  
 لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص \* واختلفوا  
 ايضا في جواز كون القياس منسوخا \* فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنبلة وعبد الجبار  
 في قول مصيراهم انهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق بقاء الاصل فلا  
 يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله \* ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي  
 عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا  
 كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس  
 المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والا لما صلح للنسخ المتقدم واذ  
 زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ \* وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز  
 بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالدليل المعارض اذا كان  
 فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني  
 اذا ترجح عنده على مامر \* قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدم واجماع  
 وقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعد ما اجتهد في طلب النصوص ثم  
 يظفر بنص يخالف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفره بقياس اولى من قياسه  
 الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به  
 بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع \* هذا انما يتم هذا على القول بان كل  
 مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه  
 لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب  
 والسنة والاجماع عند بعض شايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى  
 ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن التلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضي الله  
 عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى \* فان كان له اخوة فلا له السدس \* والاخوان  
 ليسوا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع \* وبان المؤلفة قلوبهم  
 سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتعقد في زمان ابى بكر رضي الله عنه \* وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر  
 بعض المتأخرين انه  
 يصح النسخ به  
 وانما يحجب ان النسخ به  
 لا يكون الا في حيوة  
 النبي صلى الله عليه وسلم  
 والاجماع ليس بحجة  
 في حيوته لانه لا اجماع  
 دون رأيه والرجوع  
 اليه فرض واذ وجد  
 منه البيان كان منقردا  
 بذلك لا محالة واذ  
 صار الاجماع واجبا  
 العمل به لم يبق النسخ  
 مشروعا وانما يجوز  
 النسخ بالكتاب  
 والسنة وذلك اربعة  
 اقسام نسخ الكتاب  
 بالكتاب والسنة بالسنة  
 ونسخ الكتاب بالكتاب  
 ونسخ الكتاب بالسنة  
 وذلك كله جائز عندنا

جهة من جميع الشروع، وجبة العلم كالكتاب والسنة ليعوز ان يثبت النسخ به كالتصريح  
الآثرى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص  
التي هي نسخ فبالاجماع اولى \* وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن  
اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله  
تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده  
وفي حال حيوته ما كان ينقذ الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد  
البيان منه فالوجوب العلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ  
بعده ففنانا النسخ بدليل الاجماع لا يجوز \* وهذا الدليل وانما يفصل بين كون الاجماع  
ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز لان الشيوخ رجحه الله ذكر  
في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ما ذكره من ان يجوز لا على عدم  
جواز نسخ الكتاب والسنة دفعنا للتناقض \* والفرق على ما اختاره ان الاجماع لا ينقذ  
البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما  
لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينقذ  
اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينقذ اجماع آخر على خلاف الاول \* ولكن عامة  
الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا لشيء او منسوخا بشيء لما بينا انه لا يصلح نسخا  
للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة  
بعد وفات النبي عليه السلام \* وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني  
ان دل على بطلان الاول لم يحز ذلك اذا لاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا  
لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يحز ذلك الدليل شرعي متجدد وقع لاجله  
الاجماع من كتاب او سنة او دليل كان موجودا او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل  
لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على  
الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ \* وكذا لا يصلح ناسخا للقياس  
ولا منسوخا به لما \* واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ  
بالاجماع لو ثبت كون المفهوم جهة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة  
فلا يكون لأمه السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا  
ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتها  
ايضا لا مكان تقدير النص الدال على الجلب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الجلب  
خطأ وحينئذ يكون النسخ هو النص لا الاجماع \* وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلف  
قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على ما عرف  
في موضعه قوله (وقال الشافعي بفساد اقسامين الآخرين) هما مثلثان احدهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه  
الله بفساد اقسامين  
الآخرين واحتج  
بقوله تبارك وتعالى  
ما ننسخ من آية او  
ننسخها نأت بخير منها  
او مثلها وذلك يكون  
بين الآيتين والسنتين  
فاما في القسمين  
الآخرين فلا واحتج  
بقوله تعالى قل ما يكون  
لي ان ابدله من تلقاء  
نفسي فثبت ان السنة  
لا تنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واليه ذهب  
المحققون من أصحاب الشافعي \* ونسب الشافعي رحمه الله في مائة كتابه أنه لا يجوز وهو مذهب  
أكثر أهل الحديث \* ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر  
من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلاسي من متكلمي  
أهل الحديث وأحمد بن حنبل في رواية عنه \* وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع  
لم يرد به ولو رده كان جائزا وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد  
الشرع بالنوع من ذلك وهو قول أبي حامد الأسفرايينى \* والثانية نسخ السنة بالكتاب  
وهو جائز أيضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الأولى وعند بعض من أنكر الجواز فيها  
منهم عبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني \* وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب  
الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر  
بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابه على قولين أحدهما أنه لا يجوز وهو الظاهر  
من مذهبه والآخر أنه يجوز وهو الأولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع \* واستدل  
من أنكر الجواز عقلا في المسئلة الأولى بأن المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر  
يصير متواترا بعده فلا يجوز أن يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يجز أن ينسخ  
بالاجماع إذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل  
على نسخه \* وربما نوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد بالنبي عليه السلام فقالوا المجازلة والاجتهاد  
فيما لم يوح اليه لم يأمن في تجوز نسخ القرآن بالسنة أن تكون السنة الالاسخنة صادرة عن الاجتهاد  
فقم حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز \* قالوا ولهذا أخرنا التخصيص بالسنة  
لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا \* واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى \* ما ننسخ  
من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها \* فانه يدل على أن الآية لا تنسخ إلا بآية لأنه تعالى قال  
نأت بخير منها أو مثلها وهو يدل على أن البديل خير أو مثل وعلى أنه من جنس المبدل لأن  
قول القائل لا آخذ منك درهما إلا آتيت بخير منه يفيد أنه يأتي بدرهم خير من الدرهم  
المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله ولا من جنسه بلا شك لأن القرآن كلام الله  
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخها بها \*  
ولأنه تعالى قال نأت بخير منها أو مثلها وهو يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لأن الضمير له  
وذلك لا يكون إلا بالنسخ قرآن لا سنة وبؤ كده سياق الآية وهو قوله تعالى \* ألم تعلم أن الله  
على كل شيء قدير \* لأشعاره بأن الآتي به هو الله تعالى \* وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم  
الجواز في المسئلة الثانية فقالوا المادلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم  
يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لقوات الشرطين  
والله أشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين أي الاتيان بالمثل أو بالخير إنما يتحقق بين الآيتين  
أو السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا

واختج بقوله صلى  
الله عليه وسلم إذا روى  
لكم عنى حديث فاعرف  
ضوءه على كتاب الله  
تعالى فإن وافق  
الكتاب فاقبلوه وإلا  
فردوه وقال ولان  
في هذه صيانة  
الرسول صلى الله  
عليه وسلم عن شبهة  
الطعن لأنه أو نسخ  
القرآن به أو سننه كما  
نسخت بالكتاب  
لكان مدرجة الى  
الطعن فكان التعاون  
به أولى

فلا يصدق ذلك \* ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاثبات بالمثل  
او بالخبر في نسخ الآية لا في مطلق النسخ اذ لم يقل ما لنسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال  
ولهذا لم يذكر شمس الأئمة وعامة الأصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية  
في المسئلة الاولى لا غير \* واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى \* قل ما يكون لي ان  
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الاما يوحى الي \* اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية  
التبديل وانه يتبع لما وحي اليه لا مبدله والتبديل باطلاقة يتناول تبديل اللفظ وتبديل  
الحكم فينتفي الامر ان جيعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل  
اللفظ \* وبقوله عليه السلام \* اذا روي لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما  
وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فرددوه \* امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من  
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها \* وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى \* لنين للناس ما نزل اليهم \*  
جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا  
لانعدامها \* وبقوله عز اسمه \* ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء \* والسنة شيء فيكون  
الكتاب بيانا لحكمه لا رافعه وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومينا لا غلط  
فيها ان كان مخالفا \* ثم بين الشيخ لهم من العقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا  
اى في عدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه  
لو نسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم  
انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه  
فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه  
فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر  
وهو بدله اولى من جعله رافعا وبطلان صاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم  
الطعن \* ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول  
كيف نصدق قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه  
لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله \* قل نزل به روح القدس من ربك  
بالحق \* فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله  
(واحتج بعض اصحابنا) \* منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله \* في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب  
بالسنة بقوله تعالى \* كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين  
والاقرين بالمعروف \* فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام  
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر  
من حيث ظهور العمل به من غير تكبير فان ظهوره يعنى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل  
ظهره مع القول من ائمة الفتوى بالاتفاق فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي  
عن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته \* ولا يجوز ان

وقد احتج بعض  
اصحابنا في ذلك بقوله  
تبارك وتعالى كتب  
عليكم اذا حضر  
احدكم الموت ان ترك  
خيرا الوصية للوالدين  
والاقرين في الآية  
فرض هذه الوصية  
ثم نسخت بقول النبي  
صلى الله عليه وسلم  
لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بأية الموارث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبت حق  
بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كافي حق الاجانب وبدون المنافة لا يثبت النسخ  
ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما انزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء  
حكمه لان قنح هذا الباب يؤدى الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم  
الاوتوهم فيه ان ناسخه تزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته \* والى الامتناع تعيين ناسخه ومنسوخ  
ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا  
ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لان عقاده على ان ما وجد  
صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا للنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل  
اضافة الحكم والنسخ الى غير مظاهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه \* قال الشيخ  
رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين \* احدهما انا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت  
بهذا الحديث بل ثبت بأية الموارث فانما تزلت بعداية الوصية بالاتفاق \* وبانه اى بيان  
ثبوت النسخ بالأية انه تعالى رتب الارث على وصية منكورة بقوله عز ذكره \* من بعد وصية  
يوصى بها او دين \* والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية  
لوالدين والاقرين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث  
كازعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية الممهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة  
بان قتل من بعد الوصية لوالدين والاقرين ومن بعد وصية او صيتهم بها للاجانب فلما رتب  
الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق  
بعد التقيد نسخ كما ان التقيد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين \* ولا يقال المعرفة اذا اعيدت  
نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى  
فلا يكرن في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق المنسخ بالسنة \* لانا نقول ذلك الاصل غير  
مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان الشيء اذا ذكر بلفظ  
النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال  
رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور او لا \* ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع  
وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجتمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا  
النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى الممهودة وقد نسخت الممهودة بلا خلاف لم يبق  
فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع \* والثاني اى الوجه  
الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان \* احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى  
اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسألة  
بالمقابلة ونسخ اباحة الخمر بحرماتها \* والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم  
من محل الى محل آخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة  
فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير  
صحيح لوجهين احدهما  
ان النسخ انما ثبت بأية  
الموارث وبانه انه  
قال من بعد وصية  
يوصى بها او دين فثبت  
الميراث على وصية  
نكرة والوصية  
الاولى كانت معهودة  
فلو كانت تلك الوصية  
باقية مع الميراث ثم  
نسخت بالسنة لوجب  
ترتيبه على الميراث  
فصار الاطلاق نسخا  
للقيد كما يكون القيد  
نسخا للاطلاق والثاني  
ان النسخ نوعان  
احدهما ابتداء بعد  
انتهاء محض والثاني  
بطريق الحوالة كما  
نسخت القبلة بطريق  
الحوالة الى الكعبة

وهذا النسخ من القبل الثاني وبإنه ان الله ﴿ ١٨٠ ﴾ تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى

وكنسخ الامر بذي الولد الى الشاة عندا كثر الاصولين \* وهذا النسخ اى نسخ الوصية  
لوالدين والاقربين من النوع الثاني \* وبإنه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى  
فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان راعوا الحدود ويبنوا حصه كل  
قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لا يحسن التدبير في مقدار  
ما يوصى لكل واحد منهم بحسب ما بهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه  
بيان ذلك الحق على وجه يتقن به مانه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على  
حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلاث والثلث وغيرها \* تغييرها الحق اى تحول  
من جهة الايصاء الى الميراث \* وقوله فتحول تفسير التغيير \* والى هذا اى الى ما ذكرنا  
انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله \* بوصيكم الله في اولادكم \* حيث اطلق لفظ الايصاء  
اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم \* وبقوله جل  
ذكره \* لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا \* اى لا تعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة  
فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما  
بالحكمة حكما في القسمة \* ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول  
المقصود باقوى الطرق كن امر غيره باعتراف عبده ثم اعتقه بنفسه بنهى به حكم  
الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتراف بنفسه الى هذا اشار النبي صلى الله عليه  
وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء بدل  
على سببية الاول كقولك زارني فاكرمته يعنى انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل  
ذى حق حقه فان الوصية انما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب  
الشرع لم يبق الوصية مشروعة \* وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور في الآية نسخ  
الحكم الاول وهو وجوب الوصية \* قال شمس الأئمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه  
ولكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتفاء حكم وجوب الوصية لوالدين والاقربين  
فما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحالة وان لم يبق  
الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محللا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من  
ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ  
وجوب الوصية لهم لضرورة في اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام  
\* لا وصية لوارث \* فن هذا الوجه يقرر الاستدلال بهذه الآية قوله ( ومنهم من احتج ) يعنى  
في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى  
\* فامسكوهن في البيوت \* نسخ بالسنة وهى قوله عليه السلام \* والذيب بالذيب جلد مائة ورجم  
بالحجارة \* اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه \* وهو ضعيف  
ايضا لانهم يقولون لان نسخ السنة بالنسخة لا يصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل  
النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في القرآن وقال-

العباد بقوله تعالى  
الوصية لوالدين  
والاقربين المعروف  
ثم تولى بنفسه بيان ذلك  
الحق وقصره على  
حدود لازمة تعين بها  
ذلك الحق بعينه  
فتحول من جهة  
الايصاء الى الميراث  
والى هذا اشار بقوله  
بوصيكم الله في اولادكم  
اى الذى فوض اليكم  
تولى بنفسه اذ عجزتم  
عن مقاديره الايصاء  
الا ترى قوله لا تدرون  
ايهم اقرب لكم نفعا  
وندا قال النبي صلى الله  
عليه وسلم ان الله تعالى  
اعطى كل ذى حق  
حقه فلا وصية  
لوارث اى بهذا  
الفرض نسخ الحكم  
الاول وانتهى ومنهم  
من احتج بان قول الله  
تعالى فامسكوهن  
في البيوت نسخ بانبات  
الرجم بالسنة الا انما  
قدروا بناعن عمر ان  
الرجم كان مما يتلى ولان  
قوله جل وعلا او  
يحمل الله لهن سبيلا  
يحمل فسرته السنة

لو ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتب على حاشية المصحف الشيخ والشيخة  
 اذا زنيا فارجوهما البتة نكالا من الله والله عزير حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب  
 اولاً ثم نسخ تلاوة النسخ وبقي حكمه \* وقيل \* نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهي  
 تناول البكر والثير ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح لمخصصا عندهم  
 وان لم يصلح ناسخاً \* او يجعل الله له سبيلاً بحمل فسرته السنه بمعنى ولئن سلمنا ان الرجم ثبت  
 بالسنه فذلك بطريق تفسير الحمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفاً  
 بما هو بحمل وهو قوله تعالى \* او يجعل الله له سبيلاً \* فان اؤخذ به معنى الى ان ثم فسر رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ذلك الحمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة  
 وتغريب عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير الحمل بالسنه جائز بالاتفاق فانهى ذلك الحكم  
 بهذا البيان كانهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله (واخرج بعضهم) اى  
 بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنه بقوله تعالى \* وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار  
 فعاقبتم فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انتقموا \* فان هذا الحكم وهو اتياء الزوج مثل ما انتقم  
 حكم نسخ بالسنه اذ لا يتلى ناسخه في القرآن \* وهذا الاستدلال غير صحيح ايضاً \* لان هذا  
 اى قوله تعالى \* وان فاتكم شئ \* الآية \* فين اى في شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار  
 الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى في اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب  
 ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الخسران \* ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب  
 كما قال شمس الائمة فلا يكون منسوخاً \* ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال  
 الغنية لا من كل مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتوهم في القتال بعقوبة حتى غنتم كما قال الزجاج  
 او اصبتهم عقبي منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنتم \* وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ  
 ايضاً \* وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في التفسير وقيل ناسخه قوله تعالى \* يا ايها  
 الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل \* كذا في شرح التأويلات \* واذا كان كذلك  
 لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع \* وذكر في المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا  
 ما انتقم وليسئلوا ما انتقموا ادى المؤمنون مهوور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابتى  
 المشركون ان يؤدوا شيئاً من مهوور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية \* وقال  
 ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين وانت امرأة من المشركين فقال المقوم هذه  
 عقبتكم قد اتاكم فزات \* والمعنى وان سبقكم وانفلت منكم شئ من ازواجكم اى اجد منهن  
 الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهي التوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء  
 مهوور نساء اولئك تارة واولئك مهوور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون  
 كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من ادائكم فاتوا من فاتته امرأته من الكفار  
 مرتدة مثل مهرها من مهرها جرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصاً \* قالوا  
 وهذه الاحكام التي ذكرها الله في هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهزوا اخذه من الكفار

واخرج بعضهم بقوله  
 تبارك وتعالى وان  
 فاتكم شئ من  
 ازواجكم الى الكفار  
 الآية هذا حكم نسخ  
 بالسنه وهذا غير  
 صحيح لان هذا كان  
 فيمن ارتدت امرأته  
 ولحقت بدار الحرب  
 ان يعطى ما عزم فيها  
 زوجها المسلم معونته  
 وفي ذلك اقوال مختلفة  
 وقد قيل انه غير  
 منسوخ ان كان المراد  
 به الاعانة من الغنية  
 فيكون معنى قوله  
 تعالى فعاقبتم اى غنتم

وتعريض الزوج المسلم من الغنمة او من ضداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ  
عند جميع اهل العلم قوله ( ومن الحجّة ) كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة  
في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة سنة  
عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة  
في الابتداء يعني كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس  
فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا ينفي في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة \*  
وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ  
بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة  
بالكتاب \* فان قيل \* لانسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت  
بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه  
وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى \* اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده \* قلنا \*  
عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قول او عملا  
فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت  
بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة  
لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت  
السنة بالكتاب \* والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتها بخلاف ما ثبتت هي  
الابليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قد يكون بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على  
جواز نسخ الكتاب بالسنة \* وعبارة شمس الأئمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت  
انتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب  
بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام  
عليه ظنه ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذ ثبت جواز نسخ  
التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو كل واحد منهما ثابت  
بالكتاب \* قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قبل هذا الزمان ولم تبلغه  
لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالانساء \* وكان نسخ الكتاب  
وهو قوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك  
من بعد اي من بعد ما اخترن الله ورسوله \* بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله  
تعالى اباح له ذلك \* وأشار شمس الأئمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا  
وانما هذه لا يتلى في الكتاب ففرقنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا  
لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى \* لا يحل  
لك النساء من بعد \* لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

( فانه )

ومن الحجّة الدالة ان  
التوجه الى الكعبة  
في الابتداء ان ثبت  
بالكتاب فقد نسخ  
بالسنة الموجبة للتوجه  
الى بيت المقدس  
والثابت بالسنة من  
التوجه الى بيت  
المقدس نسخ بالكتاب  
والشرائع الثابتة  
بالكتب السالفة  
نسخت بشريعتها وما  
ثبت ذلك الابليغ  
الرسول عليه السلام  
وتترك رسول الله آية  
في قرآنه فلما اخبر به  
قال الم يكن فيكم ابى  
فقال بلى يا رسول الله  
لكني ظننت انها نسخت  
فقال عليه السلام لو  
نسخت لا خبرتكم وانما  
ظن النسخ من غير  
كتاب يتلى ولم يرد  
عليه وقالت عائشة  
ما قبض رسول الله  
حتى اباح الله تعالى له  
من النساء ما شاء فكان  
نسخ الكتاب بالسنة  
وصالح رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
اهل مكة على رد نسائهم  
ثم نسخ بقوله تعالى فان  
علمتموهن مؤمنات  
فلا ترجعوهن الى  
الكفار

فانه بمنزلة التأيد اذا البعدية المطلقة تتناول الابد \* بوضعه ان ذلك ثبت جوازا ليس هما  
وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهم على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يطل  
ذلك بالنسخ مع بقاءه على ذلك الاختيار \* ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى \* انا  
احللت لك ازواجك التي آتيت اجورهن \* على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج \*  
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين  
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح  
جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية سبيلا فاقبل زوجها مسافرا الخزومي وقبل ضبني من  
الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تحب فتر قوله  
تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات \* الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في  
حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله ( والدليل المعقول ) وهو معتد الجمهور ان نسخ  
احدهما اعني الكتاب والسنة بالآخر ايسر بمنع عقلا ولم يرد منه منع مما فوجب القول  
بالجواز \* اما بان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بنا فاذ ثبت  
حكم بالكتاب لم يمنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاء بوحى غير متلوكا  
لا يمنع ان يبينها بوحى متلوكا لم يمنع ان يبين بجملة الكتاب بعبارته لم يمنع ان يبين مدة الحكم  
المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كان  
التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاحيان الداخلة تحت العموم فاذ لم يمنع تخصيص الكتاب  
بالسنة المتواترة لم يمنع نسخه بها ايضا واذ ثبت حكم بالسنة لم يمنع ايضا ان يتولى الله تعالى  
بيان مدته لعله بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى  
مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت  
بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك  
ايسر بمنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم  
جوازه على ما بين فثبت انه جائز \* وعبرة ببعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما  
بالآخر لكان اغيره لالذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال  
وما ينطق من الهوى ان هو الا وحى بوحى الا ان الكتاب متلوا والسنة غير متلوة ونسخ احدهما  
القولين بالآخر غير ممنوع بذاته ولهذا فرض خطاب الشارع بحمل القرآن ناسخا للسنة  
او بحمل السنة ناسخة للقرآن لما لم يزل لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه  
\* قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلوا قرأنا  
اي قبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه  
اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله ( ولان الكتاب ) دليل آخر على الجواز  
متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص  
فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه مجزعا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والدليل المعقول  
ان النسخ لبيان مدة  
الحكم وجاز  
لرسول بيان حكم  
الكتاب فقد بعث  
مينا وجاز ان يتولى  
الله تعالى بيان ما  
اجرى على لسان  
رسوله صلى الله  
عليه وسلم ولان  
الكتاب يزيد بنظمه  
على السنة فلا يشكل  
انه يصلح ناسخا واما  
السنة فانما ينسخ بها  
حكم الكتاب دون  
نظمه والسنة في  
حق الحكم وحى  
مطلق يوجب ما  
يوجه الكتاب فاذا  
بقى النظم من الكتاب  
وانسخ الحكم منه  
بالسنة كان المنسوخ  
مثل النسخ لا محالة  
ولو وقع الطعن بمثله  
لماصح ذلك في  
الكتاب بالكتاب  
والسنة بالسنة بل  
في ذلك اصلاء و  
منزلة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
وتعظيم سنته والله اعلم

خير انما كل يصحح ناسخا لكتاب لكونه مثالا والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم واجتباب العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخه بها ايضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق ان ابا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة \* قلنا \* المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون تناقضا \* او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابي رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانهما حكمه فقط فيندفع التناقض \* وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به \* لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه \* واليه اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر ثم ابدع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه \* وهذا لانه لما علم بالمجرات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى في الاصل اليه ليبينه بعبارة وجعل لعبارة من الدرجة ما ثبت به ان مدة الحكم الذى هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انه ماخذه \* ومن حيث انه جعل سنة في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كقولى بيان مدة الحكم الذى ائنته بكلامه قوله (وظهر انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى \* فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو \* ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه \* لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقرر على الخطا فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا \* وذكرنا لغز الى رحه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحي على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال \* قوله وتأويل الحديث \* قال شمس الأئمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه جل وعلا قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة

قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه يخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب  
فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيد بان لا يكون مخالفا لما يتلى في الكتاب  
ظاهر اولن ثبت فالمراد اختار الاحاد لا المسموع عنده بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ  
مادل عليه وهو قوله عليه السلام اذ اروي لكم عن حديث ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان  
خبر الواحد لا يثبت بنسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند  
التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على النسخ والمسنوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب  
الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما  
الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله ( فاما قوله تعالى نأت بخير منهما ) جواب عن  
تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه  
اي مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز  
وفي كونه قرأنا \* فكذلك المماثلة اي فكما لخيرية المماثلة في التماثل الى مرافق العباد  
لا الى المماثلة في الظم فكان المعنى نأت بخير منها او ثلها في المحبة والمصلحة والثواب ونحوها  
لا بلفظه خير من لفظها او مثالا \* فالخلاص ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ  
وقد يكون حكم السنة النسخة خيرا او مثلا لحكم الآية الممنوخة من حيث كونه اصلح  
للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره \* والمجانسة حاصلة في هذا  
التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا تسلم ان الخيرية تقتضي المجانسة لان قول القائل  
من لقيني بحمد ونساء لقيته بخير منه يراد به المنفعة والعطاء لا الحمد والشاء \* واجيب عن الآية  
ايضا بانها لا تنفد ان الخير او المثل هو النسخ لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الآية  
فلو كان الخير او المثل هو النسخ لرتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما وهو دور \* واعتراض عليه  
بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون تاما شاملا شيئا آخر مغاير للنسخ يحصل  
بمدح حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو النسخ وليس  
كذلك بل مدعاه ان النسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان النسخ بدل من المنسوخ  
والآية تدل على ان بدل المنسوخ خيرا او مثل \* خارج على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة  
فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم \* وفي بعض النسخ عن هذه  
الجملة اي الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم  
ليس بنسخة \* واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم \* فهو اننا لا نسلم  
دلالة الآية على كون السنة بياناً لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبين اذ جعل البيان  
على التبليغ اولى من جملة على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجمال والتخصيص فيما نزل لان التبليغ  
عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمحمل والمطلق والمنسوخ \* ولو سلم  
ان المراد لتبين العام والمحمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان  
العرض على الكتاب  
الما يجب فيما اشكل  
تاريخه او ام يكن  
في الصحة بحيث ينسخ  
به الكتاب فكان تقديم  
الكتاب اولى فاما  
قوله جل وعلا نأت  
بخير منها او مثالا فان  
المراد بالخيرية ما يرجع  
الى العباد دون النظم  
بمعناه فكذلك المماثلة  
على اننا قد بينا ان نسخ  
حكم الكتاب بالسنة  
خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله ( ونسخ السنة بالسنة ) كذا لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كذا كرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسألة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يقلبوا مائتين بوجوب ثباته للثلاثين بقوله عن اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة بروي عن بريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتكم عن الثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبره و لا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فامسكوهم لينسحب به مؤسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والخنثى والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود رضي الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والخنثى والنقير والمزفت فاشربوا في الظرف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانها حكم النبي بالاذن ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبره وكانت مشركته وروى انه زار قبرها في اربعمائة فارس فوققوا بالبدو ذناهو من قبرها فبكي حتى سمع نسجه وقيل انما منعوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من مادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام فقيه بيان ان المنوع كان هو التكلم بالغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرأ ان يتعاط به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء بمنع من الخروج الى المقابر لا روى ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت لا قال لو اتيت ما فارقت جديك يوم القيامة اي كنت معها في النار \* والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان مايشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل \* شعر \* وكننا نكد ما في حزيمة حقة \* من الدهر حتى قبل ان تصدما \* فلما تفرقنا كافي ومالك \* لطول اجتماع لم نبت ليلة معا \* والزهى عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضييق والشدة فنهاهم عن الامساك لينسحب توسعهم على معسركم ولما اذن لهم في الامساك \* فاما النهي عن الشرب في الاواني المغتلة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفواشربها وقد كان يشق عليهم الاتزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الاتزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا

ونسخ السنة بالسنة  
مثل قول النبي صلى الله  
عليه وسلم اني كنت  
نهيتكم عن زيارة القبور  
الا فزوروها فقد  
اذن لمحمد في زيارة  
قبره وكنتم نهيتكم  
عن لحوم الاضاحي ان  
تمسكوهما فوق ثلاثة  
ايام فامسكوهما ما بدا  
لكم وكنتم نهيتكم  
عن النبيذ في الدباء  
والخنثى والنقير  
والمزفت فان الظرف  
لا يحل شيئا ولا يحرمه  
ونسخ خبر الواحد  
مثله جاز ايضا

في اشربة المبسوط \* عن النبيذ اى من اخذ النبيذ او شرب النبيذ والنيذ التمر يذبح في جرة الماء او غيرها اى يلقى فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل \* والدباء القرع \* والحنتم جرار حرو قيل خضر تحمل فيه الخمر الى المدينة الواحد حنطة والنقير الخشبة المقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضاربة تسرع بالشدة في الشرب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله ( ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ ) اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله \* وببدل بمائل كنسخ وجوب التوجه الى باب المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه \* قال شمس الائمة ذكر الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثنتي عشرة اخرى لنسخها رجة وتحققا لفساده فزع بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان النسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل \* تمسكوا في ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان النسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية في حقنا والافضل ان خير كله من غير تفاضل فيه والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به \* وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز \* وبان النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا الترموا المشقة الزائدة وان تركوا اضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده \* وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون في الترقى من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلى كما يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعة فيه \* واما دلالة الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والقديته عنه في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ رضي الله عنهم ذلك \* فعزيمة الصيام اى بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير \* ونسخ الصلح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بآيات القتال ونسخ الحبس والايذاء باللسان في حد الزنا بالجلد والرجم \* ونسخ اباحة الخمر وتكاح المتعة ولحوم الجمر الاهلية بتخريمها \* ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل \* واما تمسكهم بالاية

ويجوز ان يكون حكم  
الناسخ اشق من حكم  
المنسوخ عندنا لان  
الله تبارك وتعالى  
نسخ التخيير في صوم  
رمضان بعزيمة  
الصيام ونسخ الصلح  
والعفو عن الكفار  
بقول الذين يقتلون  
وقالوا في سبيل  
الله الذين يقتلونكم  
ثم نسخهم بقتالهم كافة  
بقوله وقاتلو المشركين  
كافة والناسخ اشق  
هنا وقال بعضهم لا  
يصح الابعثله او  
باخف لقوله تعالى  
ما ننسخ من آية او  
ننسخها نأت بخير منها  
او مثلها والجواب  
ان ذلك فيما يرجع  
الى مرافق العباد وفي  
الاشق فضل ثواب  
الاخرة والله اعلم

(باب تفصيل)  
(المنسوخ)

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه  
المنسوخ انواع اربعة  
التلاوة والحكم والحكم  
دون التلاوة والتلاوة

بلا حكم ونسخ  
وصفه في الحكم اما  
نسخ التلاوة والحكم  
جميعا مثل صحف  
ابراهيم عليه السلام  
فانها نسخت اصلا  
اما بصرفها عن  
القلوب او بموت  
العلماء وكان هذا  
جائزا في القران في  
حياة النبي عليه  
السلام قال الله تبارك  
وتعالى سقرئك فلا  
تأسى الا ماشاء الله  
وقال جل جلاله ما  
ننسخ من آية او  
ننسخها فاما بعد وفاته  
فلا لقوله تعالى انا  
نحن نزلنا الذكر  
وانا له لحافظون اى  
نحفظه منزلا لا  
يلحقه تبدل صيانة  
للدين الى آخر الدهر

الاولى فضعيف لاننا لنسلم ان الاشقي ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان  
الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشقي اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة  
رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزهاى اشقها على البدن \* وكذا  
تمسكهم باليتين الاخرين لان اليتين لانه على اليسر والتخفيف في كل شئ بل في صور  
مخصوصة \* وماذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق  
الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر لما هو  
الجواب لهم عن صور الالتزام فهو جوازا في محل النزاع والله اعلم

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول  
منسوخا \* وهو انواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق  
به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة  
على الحكم الاول والنقصان عنه \* اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحى مثلوه ونسخ وحى  
غير مثلوه وهو خبر الرسول عليه السلام \* اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم  
جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميزان \* فظهر بهذا ان مراد الشيخ  
من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ  
\* المنسوخ انواع اربعة \* التلاوة والحكم اى اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم  
دون اللفظ \* وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله \* فتل  
صحف ابراهيم فاننا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويمثل بها قال الله تعالى ان هذا لى  
الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شئ من ذلك بين الخلق  
تلاوة ولا عملا به فلاتطريق لذلك سوى اقول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك  
بصرفها عن القلوب اى رفعها عنها او هو من قلوب الكلام اى تصرف القلوب عنها اى  
عن حفظها \* وكان هذا اى هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب  
عنهما جائزا في القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى  
\* سقرئك فلا تأسى الا ماشاء الله \* اذ اولم تصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله  
تعالى او تنسها يدل على الجواز ايضا \* وذلك مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها  
قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرقات فتنسخن بخمس \* وروى ان سورة الاحزاب كانت  
تعدل سورة البقرة \* وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتى قرأنا ثم نسيه  
فلم يكن شيئا او ابقى منه شئ لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك \* فاما بعد وفاته فلا اى فلا يجوز  
قال بعض الرافضة والمحدثة من يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد  
وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كانت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتبتها  
الحجابة فلم يبق باندراس زمانهم \* واستدلوا في ذلك بما روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان

(يقرا)

يعراً لا ترضوا عن آبائكم فانه كفر بكم \* وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن  
بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضانا \* وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الرجم  
وعيناها وروى في حديث مابشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله  
عليه السلام \* والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله  
لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى تعالى من ان يوصف بالنسيان  
والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل مناقصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة  
والنسيان متوهم منا به بعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اي يحفظه منزلا  
لا يلحقه تبدل ولانه لا يتخلو شئ من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت  
بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية  
بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحى وجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدى الى  
القول بجواز ان لا يبقى شئ مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرنا  
انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزل على رسوله من  
التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شئ منه بعد وفاته بطريق الانداس وذهاب حفظه  
من قلوب العباد \* ومانقوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح ومأثرت منها محمول  
على ان المحو من قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لابعده \* واما حديث  
مائشة فقير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن  
رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب  
ولا تعذر اثباته في صحيفة اخرى فعرنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس  
الائمة قوله ( واما القسم الثاني ) وهو نسخ الحكم دون التلاوة \* والثالث وهو نسخ  
التلاوة دون الحكم فصححان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين \* ومن الناس وهم فرقة شاذة  
من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه  
اذا ابتلاه يحصل بدو النص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار  
الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحض والحكم  
بالنص يثبت لاغيره فلا يبقى بدونه كمالك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ \* وعبرة  
بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم  
من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان \* ومنهم من انكر نسخ  
التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في التلاوة قران وأنه كلام الله تعالى  
ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شئ من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى  
اليه فلا يجوز \* وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول \* اما بيان  
النقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الابداء بالاسان للزائنين الثابت

واما القسم الثاني  
والثالث فصححان  
عند عامة الفقهاء ومن  
الناس من انكر ذلك  
فقال لان النص لحكمه  
فلا يبقى بدونه والحكم  
بالنص يثبت فلا يبقى  
بدونه ولعامة العلماء  
ان الابداء بالاسان  
وامسك الزواني  
في البيوت

نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ﴿ ١٩٠ ﴾ ولان للنظم حكمين جواز الصلوة

بقوله تعالى \* والذان يأتيناها منكم فاذوهما \* وامساك الزواني اى الزانيات الثابت بقوله عن اسمه فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما \* وقوله نسخ حكمه اى نفس هذا الحكم ومشروعيته \* وبقيت تلاوته اى تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للإيذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اى وكالا يذاه باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص \* ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التغيير في الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد له مشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها \* واما المعقول فهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره \* وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يرتب عليه من الوجوب والحرمه ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا \* والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اى فصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اى بقاء النص بقاءهما \* وانتهى الاخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقاءه \* فاما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمه في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقى حكمه وهذا لان للنظم حكما يتفرد به وهو ما ذكرنا فيصالح ان يكون هذا الحكم متاهيا ايضا وبقى الحكم بلا نظم وذلك صحيح في اجناس الوحي

وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظم حكم مقصود فبقى النص لهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الاما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الاخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة بن مسعود رضى الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمه في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقى حكمه وهذا لان للنظم حكما يتفرد به وهو ما ذكرنا فيصالح ان يكون هذا الحكم متاهيا ايضا وبقى الحكم بلا نظم وذلك صحيح في اجناس الوحي

(القرآنية)

القرآنية تثبت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرأنا حقيقة غايبة ما فيه انه يلزم كونه قرأنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بشاهد فيما نحن فيه لان الشبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ. واما المعقول فاهو المذكور في الكتاب وهو ظاهر ويبقى الحكم بلانظم اى بلانظم القرآن وذلك اى الحكم بلانظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي \* قال شمس الانمذرجه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما نسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم \* ولانسلم ان هذا كالعالم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هى قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم \* ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات \* لاننا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لانسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانشكاليين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لادواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء ماديات عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاء قولها (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فنقل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة يعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا للحكم المزيده عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول \* وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عن اسمه \* حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى \* لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى \* وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقى لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا \* ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما اوز كوة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع \* واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت اخرا عن المزيده عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التعريب على الجلد في الجلد الزانى بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال طامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا \* معنى وان

واما القسم الرابع فنقل  
الزيادة على النص  
فانها نسخ عندنا

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب \* وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجاعة من المتكلمين \* ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استيفائه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على اثنتين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بنحو اليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده وما خالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا ولا يكون الزيادة متأخرة عنه ولا يكون اثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتهاء كل منها فتمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام \* احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخها وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخها كاجاز الزمنة والعيا منها وكاجاز اصل الذمة من لفظ المشركين \* والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفاء وخسمائة وشهد له شاهد ان بالف وآخر ان بالف وخسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضح ان النسخ انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتناقهما وهما

(ان وردت)

وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا ان النسخ ببيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنفي المطلق يوجب العمل بالملاقاة فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقيد والاملاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني

ان وردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ  
اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس  
الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون  
تخصيصا يستقيم في تقييد الرقبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس  
الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا بمعنى لاندعى انها تخصيص لا محالة بل تكون  
تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه \* والثالث ان الزيادة على النص  
لو كان نهما لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم بوجه  
النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا لم ان الزيادة ليست بنسخ \* والرابع  
ان النسخ امر ضروري لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد  
بوجوب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة  
فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ \* واحتج من قال بان الزيادة نسخ بمعنى بان  
النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البديل في النسخ فاما عند من لم  
يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون  
نسحا \* وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن  
العهد بالانبات بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على  
مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج  
عن العهد بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد  
من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكن الجمع بينهما لتنافي فان الاول يستلزم  
الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان  
الثاني ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثاني  
وجواب عن قولهم لانهم انهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا  
بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ما كان  
مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لا شتمال المقيد على معين احدهما مادل عليه المطلق والثاني  
مادل عليه المقيد \* ومالبعض حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حق الله تعالى من عبادة  
او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي  
اليه فان الركنة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها  
والركتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صار شهرات مجز فاطم  
ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالطعام ولا بالصوم \* كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض  
العلة حكم الوجود وبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت  
بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهارة المحدود وخروج الامام عن عهدة  
اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار  
مقيدا صار المطلق  
بعضه وما لبعض حكم  
الوجود كبعض العلة  
وبعض الحد حتى ان  
شهادة القاذف لا تبطل  
ببعض الحد عندنا لانه  
ليس بمحدوث ان هذا  
نسخ بمنزلة نسخ جلته  
فاما التخصيص  
فتصرف في النظم  
بيان ان بعض الجملة  
غير مراد بالنظم مما  
يتناولها النظم

الحمد ليس بمحمد \* وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف  
الذي هو فسق عنده على ما عرف فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى \* وان هذا اي التقيد  
في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جلته اي بمنزلة نسخ اصله \* ثم بين الشيخ  
رحمه الله ان التقيد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين \* اخدهما ان التخصيص تصرف  
في اللفظ بيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به \* والقيد  
لا يتناوله الاطلاق اي لا دلالة للمطلق على القيد بوجه كاسم الرقة لا يتناول صفة الايمان  
والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقيد تصرفا فيما لم يكن اللفظ  
متناولا له فلا يكون تخصيصا \* الا ترى توضيح اقوله والقيد لا يتناوله الاطلاق بمعنى الاطلاق  
عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقيد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول  
الاطلاق التقيد مع تناوبهما واذا لم يتناوله لا يكون التقيد تخصيصا بل يكون اثبات نص  
ناسخ للاطلاق بالمقابلة او بخبر الواحد وذلك باطل \* وبيانه ان الخصم لما اثبت التقيد  
في رقة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال محرم في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا  
على كفارة القتل \* او بخبر الواحد وهو ما روى ان معاوية بن الحكم جاء بحارية الى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقة افاعتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه  
وسلم ابن الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال افاعتها فانها مؤمنة  
فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لا يتأدى الا بالؤمننة وان المراد من المطلق المقيد كان  
هذا منه اثبات نص مقيد بالرقة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارة \* فمحرر  
رقة مؤمنة \* كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد  
لا يجوز \* والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مراد به  
في الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه \* كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن  
بمعناهم بقي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك  
فلم يكن اي التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا \* واذا  
ثبت قيد ايمان في الرقة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكفارة من الجملة  
لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقة \* بنظمه اي بصيغته لما قلنا  
انه لا دلالة للمطلق على القيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقيد لا يثبت ابتداء  
من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل المخصوص لاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص  
لا للآيات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ما كان داخلا في الجملة وبين اثبات ما ليس بثبت فعرفنا  
انه نسخ وليس بتخصيص \* وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص  
فان حكم العموم اذا اخص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر  
فلم يكن نسخا اذا بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم  
فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولا يبق حد بنفسه بعد ثبوت النفي نداءه وآية الكفارة

والقيد لا يتناوله  
الاطلاق الا ترى  
ان الاطلاق عبارة  
عن العدم والتقيد  
عبارة عن الوجود  
فيصير اثبات نص  
بالمقابلة او بخبر  
الواحد ولان  
المخصوص اذا لم يبق  
مراد ابقى الباقي ثابتا  
ذلك النظم بعينه فلم  
يكن نسخا واذا ثبت  
قيد الايمان لم يكن  
المؤمنة ثابتة بذلك  
النص الاول بنظمه  
بل بهذا القيد فيكون  
للآيات ابتداء ودليل  
المخصوص للاخراج  
لا للآيات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تبنى بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لانتها رقبة على ما قال الله تعالى بل لوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما سبق كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة قوله (ولا يشكل ان النفي) كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لاندى انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد و ليس لبعض الحد حكم الحد \* وذكر ابو الحسن البصري في العتيد ان النظر في هذه المسئلة يعنى في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة \* احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شئ لا محالة واقوله زوال هذه الذي كان ثابتا \* وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة مترخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا \* وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون نسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع \* فقال زيادة التغريب لا تزيد الا نفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفي ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي \* وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا \* واجاب صاحب الميزان انه باننا لان سلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب مترخيا فيكون النبي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب ليس يكون نسخا فكذا هذا \* ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غير هاليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالا جاع فيجوز ههنا ايضا \* واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ تحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوته في الشرع

ولا يشكل ان النفي  
اذا الحق بالجلد لم  
يبقى الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة بتحريم الزيادة على قاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود \* وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمرين الماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهوة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذ انتم ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آتبي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما في دين الله براه \* واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمر طيبة وماء طهور الى ان المائبة لم تزل بالقائه التمر فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى \* فلم تجدوا ماء \* فلا يكون نسخا \* واما جعل القهوة من الاحداث او من النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء \* واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى \* وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدايل اخر صرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد قوله (ولهذا) اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى \* فاقرؤا ما تيسر من القرآن \* وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام \* لاصلوة الا بفاتحة الكتاب \* ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جلته قال ابو حنيفة وابو يوسف رجهما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالخبر ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام \* حرمت الخمر اعينها والسكر من كل شراب \* وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم \* وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رجهما الله لما روى انه عليه السلام قال \* كل مسكر حرام \* وفي رواية ما سكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما سكر الجرة منه فالجر منه حرام \* ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لخمرتها العقل لكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة \* وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل الامة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى \* والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رجهما الله ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض السكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستمراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالشئ على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة \* او بان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدباء والخنث ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه \* والمراد بقوله عليه السلام \* كل مسكر خمر \* تشبيه الخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بعث مينا للحكام دون الاسامى \* والمعقول الذي ذكروه قياس في اللغة فلا يقبل \* قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار \* واعلم ان من وقع في ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذا الاصل ان تحريم ما احله الله تعالى بنزلة تحليل ما حرمه لا فرقان بينهما ومتى لم يبق لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ لم يرد به الشرع وامر بالتقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين \* ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بجذا فيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بجذا فيرها ما فئت بانه حرام قوله ( وكذلك ) اى وكما ان شرب القليل من الثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم \* وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال \* فلم تجدوا ماء فتيمموا \* ذكره منكر في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فاما بوجد الشرط لا يكون الزاب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا \* ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محالة للصلوة واستعمال هذا الماء لا يحصل شئ من الحل بقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة فصل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم العلة كبعث النصاب في حق الزكاة وبعض حلة الربوا في حق الربوا \* وهذا كن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كالموعدم الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تنجز كحكم الطهارة ههنا \* وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اى محلل للصلوة باستعماله في هذه الاعضاء او زافع للحدث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لاخير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء \* وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب  
والمحدث لا يستعملان  
الماء القليل عندئذ  
بعض الطهر فلم  
يكن مطهرا كاملا

ما يزال فيهما امر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا في الاسرار قوله (ولان دليل النسخ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارين بان جهل التاريخ بينهما \* فقال لانسخ ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق وما نعا عن العمل يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقيد نسخا للاطلاق ايضا قوله (ونظير هذا الاصل) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كما ذكرنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الاخرين على الف وخسمائة \* فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهدا احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانما قد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بمقد آخر والالف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فتحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ  
ما لوجه مقارنا كان  
معارضاً والقيد  
يعارض الاطلاق  
بمنزلة سائر وجوه  
النسخ ونظير هذا  
الاصل اختلاف  
الشهود في قدر الثمن  
ان البيع لا يثبت لان  
الزيادة على الثمن يجعل  
الاول بعضه وقد  
صار كلاما من وجه  
فصارا غيرين ولم يكن  
لبعض حكم الوجود  
والله اعلم

### (فصل)

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقيد والنسخ والتعليق وغيرها فالحق هنا بهذا الباب تقيما للقاعدة \* ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان مالم يرد باللفظ الا انهما يفرقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول الخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره \* وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الامتزاخا \* وانه لا يجوز الى ان لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك \* وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع \* وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الامعلوما \* وانه لا يخرج الخصوص منه من كونه معمولاه في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك \* وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام \* وان دليل الخصوص يقبل التعليق ودليل النسخ لا يقبله \* والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقيد تصرف فيما كان الاول ساكنا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا \* وان التقيد مفرد والتخصيص جملة \* وان في التقيد يعمل بالقيد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو الخصوص منه \* والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبعد بنفسه \* وانه يقبل التعليق بخلاف الاستثناء \* وان لدليل الخصوص حكما بخلاف الاستثناء \* والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستعمل بنفسه \* وانه يرد

في الاخبار والاحكام \* وانه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها \* والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة \* وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك \* وانه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا \* والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغير \* وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس يمين بل هو ايجاب والتعليق يمين \* وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما \* والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر \* والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن تابنا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان تابنا بصورة \* وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقة صورته فان الرقبة بزيادة وصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقة كماله استثنى من الالف شئ لا يبق الف \* والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا للنسخ على عكسه \* وان الشرط مع المشروط يمين والنسخ مع المنسوخ ليس كذلك \* وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك \* والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الاعلى العام ولا يشترط في التعليق ذلك \* وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك \* وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

( باب افعال النبي عليه السلام )

والافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهى فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وباله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين \* وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح \* والقبح منها ينقسم الى محذور ومكروه \* وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين \* والانباء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين ومن الصفة اثر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات \* فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والالغاء لا يصلح للاقتداء \* وقد يفتن البيان بالزلة لا بحالة \* اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطى قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسبيا \* وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذن له في القتل \* وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربي وهو

( باب افعال النبي )  
( صلى الله عليه وسلم )  
وهي اربعة اقسام  
مباح ومستحب  
وجوب وفرض  
وفها قسم آخر وهو  
الزلة لكن ليس من  
هذا الباب في شئ لانه  
لا يصلح للاقتداء ولا  
يخلو عن بيان قرون  
به من جهة الفاعل او  
من الله تبارك وتعالى  
كما قال جل وعز  
وعصى آدم فقل جلد

وعز حكاية عن موسى  
من قتل القبطى قال  
هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة \* او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر او ارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عبداً كان ذنباً وان كان خطأ كان زلة \* فقوى اى فعل ما لم يكن فعله \* وقيل خطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان الهيان مقترنا به لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به \* ثم الشيخ وشمس الاثمة رجهما الله فقما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس من قصد على اربعة اقسام فرض واجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تفسير افعاله بالنسبة اليها كما اشير اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله (والزلة اسم) لكذا \* قال شمس الاثمة رجه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل \* قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى في الطريق ففرقنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً \* فان قيل \* لما لم يكن الفعل الحرام مقصوداً في الزلة فقيم العتاب \* قلنا \* ان الزلة لا تخلو من نوع تقصير يمكن للتكليف الاحتراز منه عند الثبوت فاستحقاق العتاب بناء عليه كن زل في الطريق يستحق اللوم لترك الثبوت والتقصير \* قال الشيخ ابو الحسن البشارى رجه الله في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الفضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله (بشغله عنه) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلة عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً \* فانها اى المعصية اسم لفعل حرام \* مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمة دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرأ قوله (واختلفوا في سائر افعال النبي) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة \* مما ليس بهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو البدين اقصررت الصلوة ام نسيت \* ولا طبع مثل الافعال التى لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف \* ولا بد لطيفى محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل بياناً لحمل الكتاب فانه حينئذ يكون تأييداً للبين في الوجوب والتدب والاباحة \* وان لا يكون امتثالاً وتنفيذ الامر سابقاً فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكنه اتصل بالفاعل به من فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلاً بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس بهو ولا طبع

للأمر أيضا بالاتفاق في الوجوب والندب، وإن لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد  
والزيادة على الأربع في الشكاح وصفي الغنم وخمس الخمس فإنه لا يدل على التشريك بيننا  
وبينه بالاتفاق \* ثم بعد ذلك أمان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام أو لم تعلم  
فإن علمت فالجمهور على أن أمته مثله في كونهم متعبدين في التأمي به باتيان مثل ذلك الفعل  
على تلك الصفة \* وذهب شاذلية إلى أن حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفته هكذا  
ذكر بعض الأصوليين \* قال أبو اليسر رحمه الله وأما إذا قام دليل صفة فعل رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فقال أبو الحسن الكرخي من أصحابنا وجب على الأئمة والاشعية وأبو بكر الدقاق  
من أصحاب الشافعي بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على  
مشاركة غيره إياه \* وقال أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا والشافعي وجب  
المعزلة أنه ثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص \* وإن لم تعلم صفته  
بأن كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الإباحة بالإجماع كذا قال أبو اليسر  
وإن كان من جملة القرب فاختلاف فيه \* فقال بعضهم يجب الوقف فيها أي في هذه الأفعال  
التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا إباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى  
يقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب طائفة الاشعية وجاعة من أصحاب  
الشافعي كالغزالي وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم بن كنج \* وقال بعضهم يلزمنا اتباعه أي  
اتباع النبي \* فيها أي في تلك الأفعال وتكون واجبة في حقه وفي حقها وهو مذهب مالك  
وبه قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن شريح والأصطخري وأبو علي بن أبي هريرة وأبو  
علي بن حبران والحنابلة وجاعة من المعزلة \* وقال أبو الحسن الكرخي يعتقد الإباحة  
فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الإباحة وهو الوجوب أو الندب  
في حقه إلا بدليل قوله (ولا يثبت المتابعة) ذكر في التقويم قال أبو الحسن رحمه الله  
يعتقد الإباحة حتى يقوم دليل يان سائر الأوصاف وإذا قام الدليل على وصف زائد نحو  
الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة \* وذكر شمس  
الأئمة رحمه الله وقال أبو الحسن أن علم صفة فعله أنه فعله واجبا أو ندبا أو مباحا فإنه يتبع  
فيه تلك الصفة وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا بالإقيام  
الدليل \* فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة من إياه لا يصح متابعتنا  
لأنبي عليه السلام في أفعاله سواء علم صفاتها أو لم تعلم إلا بدليل يوجب المشاركة \* وعلى  
ما ذكر شمس الأئمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الأفعال التي لم يعرف صفاتها إلا بدليل  
\* وما ذكر أبو اليسر يؤيد المذكور في التقويم وما ذكرناه أولا يؤيده ما ذكره شمس الأئمة  
قوله (وقال الجصاص) ذكر في التقويم وقال أبو بكر الرازي يعتقد الإباحة ما لم يتم  
دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف  
حتى يقوم دليل اختصاصه به \* وقال شمس الأئمة وكان الجصاص يقول يقول الكرخي

لأن البشر لا يخلو  
عما جعل عليه فقال  
بعضهم يجب الوقف  
فيها وقال بعضهم  
بل يلزمنا اتباعه فيها  
وقال الكرخي فتعد  
فيها الإباحة فلا  
يثبت الفضل إلا  
بدليل ولا يثبت  
المتابعة من إياه فيها  
إلا بدليل وقال  
الجصاص مثل قول  
الكرخي

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا  
فذاكر في التقويم يشير الى انه انما ثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما  
صرح به ابو اليسر \* وما ذكر شمس الأئمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل  
ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الأئمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله  
الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعتة فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية  
الابدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحتها في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الابدليل  
والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم  
على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا والاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد  
انه مباح في حقه وفي حقنا كما وثبت بالنصيص اباحتها له من غير تنصيص وجه قول الواقفية  
ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس بحسب اشتراك المكلفين في  
المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز  
ان يكون ان فعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد ابيح له  
ما لم يبح لمان المعد في النكاح والصفي من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا  
مثل قيام الليل والضحي ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزم متابعتة حتى يقوم دليل على الشركة  
\* ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن  
اتباع مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل  
الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا  
اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امثالا لا لا يكون متابعة واذا  
كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف  
الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل \* قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل  
باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامعة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على  
ذلك فقد اثبت صفة الخطر في الاتباع وان كان لا يمنعه من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت  
صفة الاباحة فعرنا ان القول بالتوقف لا يتحقق في هذا الفصل \* واما الآخرون وهم الذين  
قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق  
مثل قوله تعالى \* فليحذر الذين يخالفون عن امره \* اى عن شان الرسول وسنته وطريقته كما في  
قوله وما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومذهبه \* قالوا وجل الامر على الشان  
ههنا اولى من حمله على القول لانتظام الشان القول والفعل على وجه واحد \* والنصوص  
فيها اى في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة \* مثل قوله تعالى \* اطيعوا الله واطيعوا  
الرسول \* واتبعوا لعلكم تهتدون \* وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا \* فان  
هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل \* ومثل ما روى  
انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر  
عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الحديبية فتربصوا  
وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

الا انه قال علينا  
اتباعه لا يترك ذلك  
الابدليل وهذا صريح  
عندنا اما الواقفون  
فقد قالوا ان صفة  
الفعل اذا كانت  
مشككة انتفع الاقتداء  
لان الاقتداء في المتابعة  
في اصله ووصفه  
فاذا خالفه في الوصف  
لم يكن مقتديا فوجب  
التوقف الى ان يظهر  
واما الآخرون فقد  
احتجوا بالنص  
الموجب لطاعة  
الرسول عليه السلام  
قال الله تعالى فليحذر  
الذين يخالفون عن  
امره والنصوص في  
ذلك كثيرة واما  
الكرخي فقد زعم  
ان الاباحة من هذه  
الاقسام هي ثابتة  
يقين فلم يجز اثبات  
غيره الابدليل  
ووجب اثبات  
اليقين كن وكل رجلا  
بما له يثبت الحفظ به  
لانه يقين وقد  
وجدنا اختصاص  
الرسول ببعض ما  
فعله ووجدنا  
الاشترك ايضا

\* ولما قبل عمر رضي الله عنه الجرح قال اني اعلم انك جرح لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله يقبلت فرأى ان متابعتي على الظاهر من فعله واجبة \* والصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله \* واما الكرخي فقد زعم اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه عليه السلام يبقين لتحققها في كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يحز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه \* ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة اوقام دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يحز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا \* ووجدنا الاشتراك اي اشتراك النبي والامة في البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اخص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة قوله ( ووجه القول الآخر ) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره \* قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* تنصيص على جواز الناسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك \* وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة \* والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قدمطروا في السفر لم يكن لك في اسوة فقال انت تسعي في رقبة قد فككت وانا اسعي في رقبة لم يعرف فككها فقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله \* ولما سألت امرأة ام سلمة رضي الله عنها عن القيلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بمحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل \* وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى اني جاءك للناس اماما فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوصية يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل انني فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه  
ايضا ووجه القول  
الآخر ان الاتباع  
اصل لانه امام يقتدى  
به كما قال تعالى لا يراهم  
اني جاءك للناس  
اماما فوجب التمسك  
بالاصل حتى يقوم  
الدليل على غيره هذا  
الذي ذكرنا تقسيم  
السنن في حقنا وهذا

(باب تقسيم السنة) في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والظعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فانه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر وباطن

من جلة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم \* فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والجواز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله ( وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا ) اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع اليه ولهذا ادخل فيه الواجب كما اشترنا اليه \* او ما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة اليه وهذا الباب الذي نشرع فيه

### ( باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم )

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله ( ولولا جهل بعض الناس والظعن بالباطل ) بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤدالى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد \* لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه اي تقسيم سننه وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وسلم هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا د ب فكان الاولى تركه ولكن ظعن الجاهل وتعننه بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي جل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتعننه وكشفا عن شبهتهم قوله ( والوحي نوعان ) يعني انه عليه السلام كان معتمدا على الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر \* وقسم شمس الائمة رحمه الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى ما يشبه الوحي وجعل اقسامه الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل \* وبه رحمه اي علم النبي عليه السلام \* بالمبلغ وهو الملك \* بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يلقه عن الله عز وجل كما ظهرت لنا الايات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمجربات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام \* وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره \* انه لقول رسول كرم قل نزل به روح القدس \* نزل به الروح الامين على قلبك \* قوله ( كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ) اي اوقع في قلبي \* ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها بكماله \* فانقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لا في طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجلوا في طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المباشرة فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

اما الظاهر فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوق في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان تقسمه ان تموت حتى تستكمل رزقها الا فانقوا الله واجلوا في الطلب والثالث ما يبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا تحكم بين الناس بما اريك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعنى به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى

الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بشئ منها لحقه على مثال كرامات الاولياء ( لامن )

لا من الكسب بل الاشتغال به للائتمال بالامر \* ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجلوا الى فاتقوا الله في طلب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهى عنها \* والثالث ما تبدى اى ظهر لقلبه يعنى من الحى بلاشبهة وقوله بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والاهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى \* وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا \* اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كقذف في قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبي لما عرف قطمانه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة \* فهذا اى ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في درك حقيقته اى النبي عليه السلام بتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيظهر له من الآية الدالة على حقيقته ونحوه مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه اليها بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه \* وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله عز وجل من غير واسطة \* وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لا شراكة للامة فيها اذ الوحي من خصائصه بلاشبهة \* وكذا الالهام الذى لا يبق معه شبهة لا يوجد في حق غيره ولو وجدوا كرم غيره بذلك كان نبوته له لحق النبي عليه السلام اى لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام واتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوت لاغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت لاغير لا يكون حجة في احكام الشرع ثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام قوله (واما الوحي الباطن) فكذلك جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المأل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال (واما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأى والاجتهاد قوله (واختلف في هذا الفصل) اى في جواز الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمنكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابى على الجبائي وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبده شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا اى بالوحي الظاهر والباطن وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس

واما الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الرأى بالتأمل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي صلى الله عليه وسلم وانما الوحي الخالص لا غير وانما الرأى والاجتهاد لامة وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحي فيالم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار

فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد \* ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدربفوت الخاطب الكفو \* وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا \* احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى \* وما ينطق من الهوى ان هو الا وحى بوحي والان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذا المطلوب ان يدفع ضرر عنهم او جرفهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فاهو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بيذه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله به مع وجود النص وهذا كتحري القبله فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لالمن كان مشاهدا للكعبة ولاين يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري \* ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحدان مخالفته في حكمه فعمل ان الاجتهاد غير سائغ له لا تنفله موجهه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرنج المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسياتي بيانه \* ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغيير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهاهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب للفرقة اذ الطبع ينفر من اتباع ميله وما يؤدى الى الفرقة لا يكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المناقشة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للفرقة عنه \* ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى \* فاعتبروا يا اولي الابصار \* امر بالاعتبار عاما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولي الابصار تعليل للاعتبار اى اعتبروا يا اولي الابصار لانصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريفة واصبواهم اجتهدا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى \* ففهمناها سليمان \* روى ان رجلا نحاكا الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب قم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلافوقعت في حرثي فلم يبق منه شيأ

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق من الهوى ان هو الا وحى بوحي والان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جرف فصح اثباته بالرأى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيدون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان ليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كراما قد تلت حناقيدهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاجاب الله تعالى عن تلك القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اي ذلك التفهيم عبارة عن الرأي من غير نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بطريق الرأي ولان القضية التي قضاها داود اولاً لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأي \* وذكر في المطلع قيل انهما اجتهدا جعيا فجعاهما اجتهدا سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهدا سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اي ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقرظك بسؤال نجحتك الى نجاجه جواب من داود عليه السلام بالرأي فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا الحراب فانه قال اقرظك بسؤال نجحتك الى نجاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابي يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى \* انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله \* فانه بمهمومه يناول الحكم بالنص وبالاتسباط منه اذا الحكم لكل منها حكم بما اراء الله \* واورد عليه ان المراد بما اريك مما انزله اليك لدلالة السباق عليه اذ لا مناسبة بين قول القائل انعدت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره \* واجيب عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقيد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابو علي الفارسي هذا التمسك فقال الائمة هم الاتسقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها في الاحكام ولا معنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثاني لان المعنى ما اريكه الله انتم الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جملته الله لك رأياً \* واجيب بان الائمة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة تحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز \* واما السنة فتعديت الختمية فانه عليه السلام اعترف به دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء \* وحديث القبله للصائم وهو ما روى ان عمر رضي الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال اني اتيت اليوم امراً عظيماً فقال وما ذلك فقال هشت الى امرأتي فقبلتها فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم بجمته ما كان يضرك قال لا قال فقيم اذا اي فقيم تشك اذا قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهي القبله بمقدمة الشرب وهي التمضمض في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبله

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للتمضمضه ارأيت لو كان على ابيك دين فمضمضته اما كان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال العمرى وقد سألته عن القبله للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم بجمته ما كان يضرك وهذا قياس ظاهر

أظهر لأنها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتضعض تسكن شياً من العايش \* وقال فين أتى أهله  
أنه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في حديث طويل وفي بضع أحدكم صدقة  
قالوا يا رسول الله أي شيء واحدنا شهوته ويكون له فيها أجر قال أرايت لو وضعها في حرام أكان  
عليه فيه وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر اعتبره مباشرة الحلال في استحقاق  
موجبها وهو الأجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا  
بيان الرأي والاجتهاد والمج رعى الماء من الفم من ما يطلب \* وأما الملقول فهو أن الاجتهاد مبنى  
على العلم بمعنى النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم سبق الناس في العلم أي اكملهم فيه  
حتى كان يعلم بالتشابه الذي لا يعلم أحد من الأمة بعده وكان عالماً بمعنى النص الذي هو  
متعلق بالحكم لا بحقه وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لأوجه لمنعه عن ذلك لأنه  
نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه \* بوضعه أنه لو لم يحجزه العمل  
بالاجتهاد الذي هو أعلى درجات العلم للعبادوا أكثر صواباً بالاشتهاء على المشقة وجاز لامتة ذلك  
لكانت الأمة أفضل منه في هذا الباب وأنه غير جائز \* ولا يقال أنما يلزم ذلك أن لو لم يكن  
له منصب أعلى منه لأنه كان يستدرك الأحكام وحياءه وأعلى من الاجتهاد \* لانقول الوحي  
وأن كان أعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه أثر  
جودة الخاطر وقوة الفريضة وإذا كان هذا نوعاً مفرداً من الفضيلة لم يحمل الرسول عنه  
بالكلية \* ثم الشيخ رحمه الله ذكره هنا بالتشابه وضح الرسول عليه السلام بدون غيره وهكذا  
ذكر شمس الأئمة رحمه الله وهو يترا أي مخالفاً لظاهر الكتاب لأن الوقف أن وجب على قوله  
عز وجل \* وما يعلم تأويله إلا الله \* كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضي أن لا يعلمه  
الرسول كما لا يعلم غيره من العباد وأن كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار  
الخلف يلزم أن لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصاً بعلمه بل الراسخون يعلمونه أيضاً فاما  
أن يعلم الرسول ولا يعلم غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه \* واجيب عنه بأن  
معنى الآية على تقدير الوقوف على الآية وما يعلم تأويله بدون تعلم الله إلا الله كما في قوله  
تعالى \* قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله أي لا يعلم بدون تعليم الله إلا الله فيكون  
الاحيئة بمعنى غيرهم وإذا كان كذلك جاز أن يكون الرسول مخصوصاً بالتعليم بدون إذن بالبيان  
لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره \* واعتراض بأن الآية تقتضي حصر العلم على الله عز وجل  
وإذا صار الرسول عليه السلام عالماً بالتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم  
الحصر وكان ينبغي أن يقول وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله \* واجيب عنه بأنه يجوز أن يكون  
التعليم حاصلًا بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالماً بالتشابه قبل نزولها  
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله إلا الله \* وبأن الآية دللت على حصر العلم على الله عز وجل  
وعلى من علمه الله بالتأويل الذي ذكر \* ألا ترى أن تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله  
تعالى ثم أنه لا يمنع أن يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد إلا من

وقيل فين أتى أهله أنه  
يوجر فقبل يوجر  
أحدنا في شهوته فقال  
أرايت لو وضعه في  
حرام أكان بائم  
وقال في حرمة الصدقة  
على بني هاشم أرايت  
لو تضمنت بما ثم  
محبته أكنت شارب  
وهذا قياس واضح  
في تحريم الاوصاف  
تحكم الاستعمال ولأن  
الرسول صلى الله  
عليه وسلم سبق الناس  
في العلم حتى وضع له  
ما خفي على غيره من  
التشابه فحال أن يخفى  
عليه معاني النص

ارضى من رسول فكذا همنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازله  
 الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون نزيه دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته  
 اذ ذلك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل  
 الخطأ عندا كثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل \* فلا وربك لا يؤمنون  
 حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حربا مما قضيت ويسلووا تسليما \* وبغيره من  
 الآيات فلو جاز الخطأ عليه لكننا مؤمنين باتباع الخطأ وذلك غير جائز وان احتمل الخطأ  
 كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه \* عني الله عنك ام اذنت لهم \* فانه يدل على انه  
 عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل  
 فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا قرأ الله على اجتهاده دل انه  
 كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الالهام فان الهام  
 النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله (وذلك مثل امور  
 الحرب) اي الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من  
 غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الاترى انه شاورهم في  
 اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازا وفسادها من  
 احكام الشرع وبما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب  
 \* وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم  
 سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضي الله عنه هؤلاء من اهل  
 والعشيرة والاقوان وارى ان تأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان  
 يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ما ترى  
 يا ابن الخطاب فقال انهم كذوبك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان  
 يمكنني من فلان قريب الامر وعليه من عقيل وحزة من العباس فلنضربن اعناقهم حتى يعلم  
 الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث  
 قال \* ومن عصاني فاك غفور رحيم \* وذاك يا عمر كمثل نوح قال رب لا تدرك على الارض من  
 الكافرين ديارا \* فهو ما قال ابو بكر ولم بهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان  
 لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في اللوح  
 المحفوظ وهوانه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم  
 ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم  
 وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مفقود لهم وقيل ان الله  
 لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى ولم تقدم النهى من ذلك لمسكم فيما اخذتم  
 من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم \* لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر \* وانما مضى  
 ذلك الحكم لان الحكم اذا مضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطأه عمل به في

واذا وضع له لزمه  
 العمل به لان الحجة للعمل  
 شرعت الا ان اجتهاد  
 غيره يحتمل الخطأ  
 واجتهاده لا يحتمل  
 ولا يحتمل القرار على  
 الخطأ فاذا قرأ الله  
 تعالى على ذلك دل على  
 انه مصيب يقين وذلك  
 مثل امور الحرب وقد  
 كان النبي صلى الله عليه  
 وسلم يشاور في سائر  
 الحوادث عند عدم  
 النص مثل مشاورته  
 في امور الحرب الا  
 يرى انه شاورهم في  
 اسارى بدر فاخذ برأى  
 ابي بكر وكان ذلك  
 هو الرأى عنده فمن  
 عليهم حتى نزل قوله  
 لولا كتاب من الله  
 سبق لمسكم فيما اخذتم  
 عذاب عظيم

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله  
 \* فكلوا مما غنم حلالا طيبا \* قوله ( وكما شاور سعد بن معاذ ) روى ان الامر لما نطق على  
 المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عبيدة بن  
 حصن الفزاري وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عبيدة وقال  
 ارجع انت وقومك ولا تثلث ثمار مدينة فاني الان اعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار  
 وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادا احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقالا هذا  
 شيء امر الله به ام شيء رأيته من نفسك فقال لا بل رأيته من عند نفسي فقال لا يا رسول الله  
 انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالسلام لانعطيهم  
 الدية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرج بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني  
 رأيت العرب قدر متسكن من قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ثبتتم فذاك ثم قال للذين  
 جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله  
 عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حباب المنذر ان كان من وحي فسمما  
 وطاعة وان كان من رأي فاني ارى ان نزل على الماء وتأخذ الحياض فاخذ رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في  
 سائر الحوادث لما قلنا انهم مشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول  
 على الماء فلا يصح نظيره لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزام على الخصم \*  
 وظني ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من النسخ فبدونها يستقيم  
 الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا لقوله شاورهم في سائر الحوادث ومشاورة السعد بن  
 والاخذ برأي اسيد بن حضير نظير لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون  
 الواو في نسخة حقة مقروءة على العلامة شمس الائمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله  
 ايضا (قوله وقد كان يقطع الامر) اي الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب  
 يعني كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر  
 الحوادث وحاصله انه ابطال الفرق المذكور بآيات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث  
 فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعا  
 واذا وجد الوحي يقطع الامر فيهما من غير مشاورة والتفات الى رأي احد فلا معنى للفرق  
 الذي ذكره ثم اكده هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى  
 ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل بالرأي جاز في غيره من الاحكام ايضا وقوله  
 ولا تحمل المشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاورهم في سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه  
 شاورهم في سائر الحوادث ولا تحمل المشورة مع قيام الوحي بل يحمل لاجل العمل بالرأي  
 علم انه انما شاورهم للعمل بالرأي وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون  
 المشورة لتطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة \* قال شمس الائمة رحمه الله

وكما شاور سعد بن معاذ  
 وسعد بن عباد يوم  
 الاحزاب في بذل  
 شطر ثمار المدينة ثم  
 اخذ برأي اسيد بن  
 حضير في النزول على  
 الماء يوم بدر وكان  
 يقطع الامر دونهم فيما  
 اوحى اليه في الحرب  
 كما في سائر الحوادث  
 والجهاد محض حق  
 الله تعالى ما بينه وبين  
 غيره فرق وكان يقول  
 لا بي بغيره وعمر  
 رضي الله عنهما قولا  
 فاني فيما لم يوحى الى  
 مثلكما ولا يحمل  
 المشورة مع قيام الوحي  
 وانما الشورى في العمل  
 بالرأي خاصة لا يرى  
 ان النبي صلى الله عليه  
 وسلم معصوم من  
 القرار على الخطاء اما  
 غيره فلا يصح من  
 القرار على الخطاء فاذا  
 كان كذلك كان اجتهاده  
 ورأيه صوابا بلا شبهة

ولامعنى اقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطبيب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان بدتشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم او لا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاشارة لتطبيب النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجاوز ذلك برأيه اولى ويبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمين الرأي على ما كان يقول المشورة تلقح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطأ وبعده مذكروه مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قوالهم الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح لنصب الشرع \* واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالا جاع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثانى وبيان للذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدين واحدا فاما على قول من قال تعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اى انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص في حق سائر المجتهدين يعنى النص الذى اخفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه \* قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام انزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس الأئمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفى في حق غيره ومدة الانتظار على ما نرجو نزوله اى نزول الوحي يعنى هي ما فيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا \* الا ان يخاف الفوت اى فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى \* قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشترط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة \* واما تمسك الخصم بقوله تعالى \* وما ينطق عن الهوى \* ففاسد اذ لا دليل على موضع النزاع فانه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأناه هو وحي لا عن هوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك \* ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لا بخصوص عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقدير عليه ليس بوحى بل هو وحي بان كاشار اليه الشيخ \* ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لا عن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا رأى الصواب

الا انا اخترنا تقديم  
انتظار الوحي لانه  
مكرم بالوحي الذى  
بغضه عن الرأى و  
على ذلك غالب  
احواله فى ان لا يخلو  
عن الوحي والرأى  
ضرورى فوجب  
تقديم الطلب لاحتمال  
الاصابة فالباطل كالتميم  
لا يجوز فى موضع  
وجود الماء غالباً الا  
بعد الطلب وصار  
ذلك كطلب النص  
النازل الخفى بين  
النصوص فى حق  
سائر المجتهدين ومدة  
الانتظار على ما يرجو  
نزوله الا ان يخاف  
الفوت فى الحادثة  
والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله (وما اتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سبق كانت من سنته وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

( باب شرايع من قبلنا )

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبد به بالهي عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استتكار وان مصالح العباد قد تنفق وقد يختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرايع وتنفق ولا يقال اذ جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن له شيء واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها \* ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائز ان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل المبعث فابي بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجاعة من المتكلمين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا فقبل كان متعبدا بشرع نوح وقبل بشرع ابراهيم وقبل بشرع موسى وقبل بشرع عيسى \* وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالتعالي وعبد الجبار وغيرهما وحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد المبعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها \* وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او يبعث نبي آخر على ما ذكر شمس الاثمة ويتجدد الثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه ببيان الرسول المبعوث بعده \* وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بقل اهل

( الكتاب )

وما اتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

( باب شرايع من قبلنا )

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار اوقفه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب ورواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك ببيان في القرآن  
او السنة \* وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان  
وعامتنا اخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا وبيان  
من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهرنا عنه فاما  
ما لم ينقل اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب  
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب  
لنؤمن ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما  
عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعة ولا حجة في ذلك لما قلنا \* احتج الاول اى  
الفرقي الاول او العامل الاول بالنصوص وهى قوله تعالى \* اولئك الذين هدى الله بعنى الانبياء  
الذين ذكروا فيهم ائده اى فاختص هديهم بالافتداء ولا تقتد الا بهم والهاء لا سكوت يوقف  
عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهمزة والهاء في الوصل جاءه الله كناية  
عن المصدر اى اقتدا الافتداء كافي الدعاء المأثور واجعله الوارث من امر النبي عليه السلام  
بالافتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب  
عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل الايمان والشرائع ان الله تعالى وصف  
المتقين بالايمان واقام الصلوة وابتاء الزكاة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون  
بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال \* اولئك على هدى من ربهم \* وقوله تعالى  
\* ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا \* والامر لا وجوب وقوله تعالى \* انا انزلنا التوراة فيها  
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام من جعلتهم فوجب عليه الحكم  
بها وقوله جل جلاله \* شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والدين اسم لا يدان الله تعالى من  
الايمان والشرائع وبالمعقول وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من  
ان يكون رسولا بعث رسول آخر بعده فكذا شريعة لا يخرج من ان يكون معه ولا بها  
بعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها \* يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت  
حقيقته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضى عند الله عز وجل فاعلم  
كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا بعث رسول آخر واذا بقي مرضيا  
كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة  
في قوله تعالى اخبارا \* لانفرق بين احدهم من رسله \* لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله  
تعالى \* وانزلنا اليك الكتاب \* اى القرآن \* بالحق \* صدقا لما بين يديه من الكتاب \* اى لما قبله من  
جنس الكتب السماوية ومما عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التى خلت قبله فتبين  
بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ  
\* وذكر في الميزان ما ينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة  
من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرائع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله  
تبارك وتعالى اولئك  
الذين هدى الله فبهم  
اقتده والهدى اسم  
يقع عن الايمان  
والشرائع ولانه ثبت  
حقيقته دين الله تبارك  
وتعالى ودين الله تعالى  
حسن مرضى عنده  
قال الله تبارك وتعالى  
لانفرق بين احد من  
رسله وقال مصداقنا  
بين يديه من الكتاب  
ومما عليه فصار  
الاصل هو الموافقة  
واحتج اهل المقالة  
الثانية بقول الله تبارك  
وتعالى لكل جعلنا  
منكم شرعة ومنها  
جا لان الاصل  
في الشرائع الماضية  
الخصوص في المكان

نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباد الله الا اذا ثبت الانتساخ فيعمل به ان المصلحة قد تبدلت ببديل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقاء شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهاء بوفات الرسول المبعوث الا اني بما يؤدى الى التناقض تعالى الله عن ذلك \* واخرج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهاءها بوفاته او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم اى الناس شرعة بعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجوزون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها فيهم وبالعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية لخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب لا علم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل \* الا ترى انها اى شريعة من قبلنا كانت تحتل لخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة بني اسرائيل ومن بعث اليهم \* الان يكون متصل بقوله تحتل لخصوص اى الا ان يكون احدا الرسولين تبعاً للآخر فحينئذ لا يثبت لخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعاً لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعاً لموسى عليهما السلام في الشريعة وردأله كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبراً عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأى صدقنى واجعل لى وزيرا من اهلى هرون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل لخصوص في المكان يعنى كما احتملت لخصوص في المكان تحتل لخصوص في الزمان \* قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما تبعوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال «اعطيت خصالا لم يعطهن احد قبلى بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلى بعث الى قوم مد» الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا بعث نبي آخر فانه كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعوا كل واحد منهما الى شريعته ففرقنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر ايدعوا الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعوا الى العمل بشريعة من قبله \* واخرج اهل المقالة الثالثة

الارضى انها كانت تحتل لخصوص في المكان رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعاً للآخر كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما كان هرون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا الا بدليل واخرج اهل المقالة الثالثة بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته مامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على الدين بالصدق في قوله عز وجل \* واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به \* من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل من تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب بطبيعة الرأس ويذبه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته وخط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله \* قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهور هي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالابحار والمقصود كمالها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدرج فتقدم اصل النبوة بآدم ولم يزل ينمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما رسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له \* والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطق به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مضموعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا \* ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المنعم واجبات العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها وكم اكرم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء وكظم الغيظ على ما تضمنه يانها كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق \* وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يجره \* ووصل من يقطعه والعفو عن اعتدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود بن ادم السنانى \* انك سميت

ثم اورثنا الكتاب  
الذين اصطفينا من  
عبادنا وراى رسول  
الله صلى الله عليه  
وسلم في يد عمر رضي  
الله عنه صحيفة فقال  
ما هي فقال التورية  
فقال اتهم كون انهم  
كانهم كنت اليهود  
والنصارى والله لو  
كان موسى حيا لما  
وسعه الاتباعى فصار  
الاصل الموافقة والا  
لغة لكن بالشرط  
الذى قلنا ومعروف  
لا يشكر من فعل النبي  
صلى الله عليه وسلم  
العمل بما وجد صحبنا  
فما سلف من الكتب  
غير محرف الا ان ينزل  
وحى بخلافه فثبت  
ان هذا هو الاصل



نداد زربخش وانك بايت برند سر بخشش \* وانك زهرت دهد بدوده فند \* وانك از تو بر دند  
ويوند \* تاشوي در جهان وصل و فراق \* دفتري از مكارم اخلاق \* ثم استدل على ان  
نبينا كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا  
اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعث نبينا بنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا  
احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه والتهوك التحير والحوك ايضا مثل  
التهور وهو الوقوع في الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله  
وكان وارثا بمعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل في الشرايع  
الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذي  
قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحية للمعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل  
النبي عليه السلام اى من شأنه العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم  
اليهوديين الذين زنيا بحكم التوراة ونصه بقوله انا احق باحياء سنة اما توها على وجوب  
الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصان  
لايجاب الرجم الاسلام ولئل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا في بيان هذا اى ما قلنا من الموافقة  
والالفة الشرط المذكور هو الاصل \* وقوله الا ان التحريف اى التغيير اسثناء من القول  
الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان المختار من الاقوال بهذا الشرط  
الذى ذكرنا وهو ان بعض الله تعالى اورسوله من غير انكار \* قوله قال الله تعالى ملة  
ايكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم تصلان  
بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة فثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد  
استنع ثبوتها ملة للحال لما ذكرنا في القول الثاني فثبت انها ملة على معنى انها كانت له فثبت  
حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث الحال  
وهو عين ما كان للميت لملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث  
فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج  
محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهايأة واقسمه بقوله تعالى في  
قصة صالح ونبثهم ان الماء قسمه بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم  
انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام  
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاشرايع من قبله ثم قيل ان المهايأة في المنفعة والقسمه في  
العين وان قوله ونبثهم دليل جواز القسمه وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب  
يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمه  
الماء بطريق المهايأة فان شمس الأئمة رحمه الله ذكر ان محمدا امتدل في كتاب الشرب على  
جواز القسمه اى قسمه الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين \* والمهايأة مفاعلة من  
الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمسمى للشئ كان التهايين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

الا ان التحريف من  
اهل الكتاب كان  
ظاهرا وكذلك الحسد  
والعداوة والتلبس  
كثير منهم ووقعت  
الشبهة في نقلهم  
فشرطنا في هذا ان  
يقص الله تعالى او  
رسوله عليه السلام  
من غير انكار احتياط  
في باب الدين وهو  
المختار عندنا من  
الاقوال بهذا الشرط  
الذى ذكرنا قال الله  
تبارك وتعالى ملة  
ايكم ابراهيم وقال  
قل صدق الله فاتبعوا  
ملة ابراهيم حنيفا على  
هذا الاصل يجرى  
هذا وقد احتج محمد  
رحمه الله في تصحيح  
المهايأة واقسمه بقوله  
الله تعالى ونبثهم ان  
الماء قسمه بينهم وقال  
لها شرب ولكم شرب  
يوم معلوم فاحتج  
بهذا النص لاثبات  
الحكم به في غير  
النصوص عليه ما  
هو نظيره فثبت ان  
المذهب هو القول  
الذى اختاره والله  
اعلم وما يقع به ختم  
باب السنة

(باب متابعة اصحاب)

(النبي عليه السلام)

(والاقتداء بهم)

قال ابو سعيد البردعي

تقليد الصحابي واجب

يترك به القياس قال

وعلى هذا ادركنا

مشايخنا وقال الكرخي

لا يجب تقليده الا فيما

لا يدرك بالقياس وقال

الشافعي رحمه الله

لا يقلد احدهم ومنهم

من فصل في التقليد

فقلد الخلفاء رضي الله

عنهم وقد اختلف عمل

اصحابنا في هذا الباب

فقال ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله ان اعلام

قدر رأس المال ليس

بشرط وقد روى عن

ابن عمر رضي الله عنهما

خلافه وقال ابو حنيفة

وابو يوسف رحمهما

الله في الحامل انها

تطلق ثلاثا السنة وقد

روى عن جابر وابن

مسعود خلافه وقال

ابو يوسف ومحمد في

الاجير المشترك انه

ضامن وروى ذلك

عن علي وخالف ذلك

ابو حنيفة بالرأى

بحالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب \* وفي الطلبة المهاباة مقاسمة المنايع وهي ان  
يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك النصف المفرز وذلك بذلك النصف وهذا بكلمة  
في كذا من الزمان وذلك بكلمة في كذا من الزمان بقدر الاول \* بما هو نظيره اي فيما هو  
نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير \* قوله وما يقع به باب السنة

(باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم)

لان في قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة اذ الشبهة  
بعد الحقيقة في الرتبة \* لا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة  
على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو  
سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده  
واجب يترك به اي بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب  
مالك واجد بن حنبل في احدي الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته  
القديمة واثنى عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك  
به علم اولي استنبط واراؤهم اولي من اراءنا عندنا لانفسنا \* ونص في موضع آخر ان الصحابة  
اذا اختلفت فالأئمة الاربعة اولي \* فان اختلفت الأئمة الاربعة فقول ابى بكر وعمر رضي الله  
عنهما اولي \* وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والا كبر قياسا لان زيادة  
علمه يقوى اجتهاده وبعده عين التقصير \* وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا  
لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابى زيد على ما يشير تقريره  
في التوقيف \* وقال الشافعي رحمه الله اي في قوله الجديد لا يقلد احدهم اي لا يكون قوله حجة  
وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا لفظ كبديل على عدم  
وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد  
وان كان لا يوجب \* وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا  
ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان  
بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي  
فيه قال في القديم قول الصحابي اولي من القياس وقال في الجديد القياس اولي \* ومنهم اي من  
العلماء \* من فصل التقليد اي في تقليد الصحابة فقلد اي اوجب تقليد الخلفاء الراشدين  
وامثالهم اي في الفضيلة والتخصيص بشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل  
رضي الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لاخير وعن الشيخ ابى منصور  
عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك  
اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقد اختلف  
عمل اصحابنا) يعني اباحنيفة وابو يوسف ومحمد ارحم الله في هذا الباب اي في تقليد الصحابة لم يستقر  
مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام

قد رَأَسَ مال السلم اى تسمية مقدار له ليس بشرط اى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة  
 ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا  
 بالقياس \* وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافة فان اباحنيمة رجه الله شرط الاعلام فيما  
 ذكرنا لجواز السلم وقال بائنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف  
 رجهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا على الآية والصغيرة لان الحيض في حقها  
 غير مرجو الى زمان وضع الحمل كاهو غير مرجو في حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز  
 ان يقام الشهر في حقها قام الطهر او الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف  
 ممتدة الطهر لان الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر في حقها مقام  
 تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رجه الله لا تطلق للسنة الا واحدة بائنا ذلك عن جابر  
 وابن مسعود والحسن البصري رضى الله عنهم وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك  
 وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان  
 الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق  
 الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق \* وروى ذلك اى وجوب  
 الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف  
 ذلك اى المروى عن على ابو حنيفة رجه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير  
 الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر و ضمان شرط لا ثالث لهما و ضمان الجبر  
 يجب بالتعدي والتقويت و ضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدي والتقويت لان قطع  
 يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فقيمت العين  
 امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة ( قوله وقد اتفق عمل اصحابنا ) يعنى المتقدمين  
 والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اى بالرأى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالرأى  
 فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقد روى  
 اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابى العاص الثقفى كذا ذكر شمس الأئمة في اصول  
 الفقه الا ان النفاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم  
 ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك اى  
 تعدي الحيض من انس و عثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا في المبسوط فقال روى  
 ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره  
 عشرة ايام وهو مروي عن عمرو بن علي وابن مسعود و عثمان بن ابى العاص الثقفى و انس بن  
 مالك رضى الله عنهم \* وافسدوا شرا ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس  
 يقتضى جوازه كما قال الشافعى لان الملك في المبيع قبتم بالمقبض للمشتري فيجوز بيعه من المبيع  
 بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عايشة رضى الله عنها وهو ما روت  
 ام بونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت اتى بعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا  
 بالتقليد فيما لا يعقل  
 بالقياس فقد قالوا في  
 اقل الحيض انه ثلثة  
 ايام واكثره عشرة ايام  
 ورووا ذلك عن انس  
 و عثمان بن ابى العاص  
 الثقفى وافسدوا شرا  
 ما باع باقل مما باع عملا  
 بقول عايشة رضى  
 الله عنها في قصة زيد  
 بن ارقم رضى الله عنه

بثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بمائة فقالت  
 عائشة رضى الله عنها بشما شريت واشتريت ابلى زيدا بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده  
 وحججه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يذب فانها زيدا بن ارقم معتذرا فقلت قوله تعالى فمن  
 جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقوله اتعين  
 جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد  
 واجزئة الجرائم لا تعرف الا بالرأى فعلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 واحتذر زيدا اليه دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بمضا في المجتهدين وما كان  
 يعتذر الى صاحبه \* ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق  
 اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من  
 العمل به اى بقول الصحابي فيه جلا لقوله على التوقيف اى السماع والتخصيص من رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب  
 فان طريق الدين من النصوص انما انتقل اليها بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل  
 قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأى والسماع من ينزل عليه الوحي ولا مدخل  
 للرأى في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به  
 فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع \* فان قيل يجوز انه انما افتى لخبر ظنه دليلا  
 ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا يلزم غيره كالاتجاه لما احتمل ان لا يكون دليلا  
 لا يكون حجة على مجتهد آخر \* الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالمسموع  
 لكان حجة عليه \* والارضى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن  
 المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة  
 فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس \* قلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم  
 في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدي الى  
 سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن مالىس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى  
 من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل  
 هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي اليه كذلك \* ولانظن ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر  
 لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه  
 فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل \* فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال  
 اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت  
 السماع بوجه \* فاما الصحابي فتدرك مصاحبه بالمنزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع  
 فلا يجعل قوله منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دليل غير هو الرأى فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع  
 بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التوقيف \* والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس  
 فلا بد من العمل به  
 جلا لذلك على  
 التوقيف من رسول  
 الله صلى الله عليه  
 والسلام لا وجدله  
 غير هذا الا التكذيب  
 وذلك باطل فوجب  
 العمل به لا محالة فاما  
 فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة التواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن  
دونه ظني لتحلل بواسطة فعرنا ان تحللها اثر في الضعف على انا لانسلم ان الفتوى فيما  
لامدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة \* بل انما  
اقتوا بنص ظهر لهم اى برأى استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه  
لقلنا انه مبنى على نقل وجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت \* فان قيل قد قلتم في المقادير  
بالرأى من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسنتين عشرة سنة او  
بسبع عشرة سنة بالرأى وقدر مدة وجوب منع المال من السفه دفع المال الى السفه الذى  
لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقدر ابو يوسف ومحمد رحمه الله مدة  
تمكن الرجل من نفى الولد باربعين يوما بالرأى وقدر اصحابنا جميعا ما يظهر به البئر عند  
وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فهذه اثنتان فساد قول من يقول انه لامدخل للرأى في معرفة  
المقادير وانه يمين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي قلنا انما اردنا ما قلنا المقادير التي تثبت  
لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان  
المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احدائه لا  
مدخل للرأى في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون تلك الصفة مما اشترنا اليه \* فاما استدلالهم به  
فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فاننا نعلم ان ابن عشر سنين لا يكون بالغاً  
وان ابن عشرين سنة يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال للرأى في ازالة  
التردد وهو نظير معرفة القيمة في المقصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة  
فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا \* وكذلك حكم دفع المال الى السفه  
فان الله تعالى قال فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولانأكلوها اسرافا  
وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتقن معه بنوع من الرشد وذلك  
ما يعرف بالرأى فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه توهم ان يصير جدا  
في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فيقن له بصفة الكبر ونعلم اناس  
رشد ما منه باعتبار انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه  
المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة او  
ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من  
المدة فاعتبر الرأى فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس \* فاما حكم طهارة البئر بالزح فانما عرفنا  
بأنار الصحابة بان فتوى على ابي سعيد الخدري رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك  
من باب الفرق بين القليل من الزح والكثير فقد بينا ان للرأى مدخلا في معرفته كذا في اصول  
الفقه لشمس الأئمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن  
الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا  
لا وجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي  
ان القول بالرأى من  
اصحاب صلى الله  
عليه وسلم مشهور  
واحتمال الخطأ في  
اجتهادهم كائن لا محالة  
فقد كان يخالف بعضهم  
بعضا وكانوا لا يدهون  
الناس الى اقوالهم  
وكان ابن مسعود  
رضي الله عنه يقول  
ان الخطأت فن  
الشیطان واذا كان  
كذلك لم يحز تقليد  
مثله

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم \* والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جازلهم الخالفة بأرائهم ولوجب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيya ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كال دعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع \* وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت \* واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجوز لمجتهد آخر تقليد مثله اي تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لافرع اصل آخر فيحالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سماع بعض الحديث وبدون الباقى يختلف معناه وحكمه فلا يترك الجحمة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله ( بل وجب الاقتداء بهم ) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام « صحابي كالنجوم بايهم اقتديتم » فقال لاجبة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقهم من اخذهم الحكم من الكتاب او لائم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لانص فيه لاتقليدهم في اقوالهم \* الا ترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لان نفس النجم يوجب ذلك \* قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كاهراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله ( ومن ادعى الخصوص ) اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدلل بقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وبما روى في هذا الباب اي باب الاقتداء والتقليد \* من اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا \* من وجوب تقليدهم كلمة من في ما بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان بما روى بمعنى للتمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » ورضيت لامتي ما رضى لها ابن ام عبد

بل وجب الاقتداء بهم  
في العمل بالرأي مثل  
ما عملوا وذلك بمعنى  
قول النبي عليه السلام  
« صحابي كالنجوم الخبير »  
ومن ادعى الخصوص  
اخرج بقول النبي  
صلى الله عليه وسلم  
« اقتدوا بالذين من بعدي »  
ابن بكر وعمر وربما  
روى في هذا الباب من  
اختصاصهم بما دل  
على ما قلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبد الله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل  
واقرضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة  
على وجوب الاقتداء \* مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابوعبيدة  
امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد  
عيسى فليتنظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله ( ووجه قول ابي سعيد احتج القائلون بوجوب  
التقليد بالنص والمعقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار  
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم وهذا  
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة  
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول  
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون  
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك البعض  
فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر  
كذا في الميزان \* وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما معنى قوله والذين  
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة \* وقيل يقتدون  
باعمالهم الحسنة ولا يفتنونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء  
لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم \* واما المعقول فن وجهين احدهما ان احتمال السماع  
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي  
بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل  
بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله \* وذلك اي السماع اصل \* فيهم مقدم على الرأي يعني  
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آناه الليل واطراف النهار فكان السماع  
اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الابدليل قوله ( وكانوا يسكتون عن  
الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبينا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله  
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على  
انه بناء على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى  
اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من  
باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لغير الا اذا سئل عن مستند الحكم فحجب  
الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان قدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه  
خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر  
الواحد على القياس \* والثاني واليه اشار الشيخ بقوله ولاحتمال فضل اصابتهم ان قوله  
ان كان صادرا من الرأي فرأى الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي تزلت فيها النصوص والحال

ووجه قول ابي سعيد  
ان العمل برأيهم اولى  
لوجهين احدهما  
احتمال السماع  
والتوقيف وذلك  
اصل فيهم مقدم على  
الرأي

التي تغير باعتبارها الاحكام ولان اهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو تثبيت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطق به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم \* وقوله وانفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام انا امان لاصحابي واصحابي امان لامتى الى غير ذلك من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعدهن الخطأ فهذه المعاني ترجح رأيتهم على رأى غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأى الواحد منهم ورأى الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا الزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف اظهر الاتحاد كما فهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء وشارة كل واحد قرأته في كل مسألة اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر ينعنه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم او صل البناء من جهة لتابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده \* لانا وان سلمنا ذلك لكن ايسر الدلائل المحتملة على نفي واحد فان خير الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا \* واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سبقه \* وانما لم يلزم غيره من الصحابة مساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مررت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فمنوع لان عندنا جنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في رأى اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العاصم يدع رأيه لرأى المعنى المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا يخفى في طريق العلم كذلك فهو قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحى وسمعوا منه وانما انتقل ذلك اليه بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة \* فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يعتبره فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأى قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فالاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا جله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون  
من الاسناد ولا احتمال  
فضل اصابتهم في  
في نفس رأى فكان  
هذا الطريق هو  
النهاية في العمل بالسنة  
ليكون السنة بجميع  
وجوهها وشبهها  
مقدما على القياس ثم  
القياس باقوى  
وجوهه حجة وهو  
المعنى الصحيح باثره  
الثابت شرعا فقد  
ضيق الشافعي عامة  
وجوه السنن ثم مال  
الى القياس الذي  
هو قياسا شبه وهو  
ليس بصالح لاضافة  
الوجوب اليه فاهو  
الاكن ترك القياس  
وعمل باستصحاب الحال  
فجعل الاحتياط  
مدرجة الى العمل  
بلا دليل

فصار الطريق الشافعي في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله اليهم اثبتى الذين يكملهم  
وبفناهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه ﴿ ٢٢٤ ﴾ بحر عبق لا يقطعه كل سانح والشروط

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن ام يشاهد \* ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا باتباع  
الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع بتعذر اعتبار  
الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي  
الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأى اعتبار الظاهر فقد كان الاول أولى كذا قرر  
الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله (فكان هذا الطريق اى ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او  
الطريق الذى اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول وايجاب  
تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من المنواتر والمشهور  
والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس  
اى ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهى الاخالة والسنة والطرء والقياس بالوصف المؤثر  
حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها \* فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن فانه  
رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه  
السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم يرتقليد الصحابة وفيه اعراض عن  
كثير مما فيه شبهة السماع \* لاضافة الوجوب اى ثبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اى لم  
يحوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثله من نفاة  
القياس \* فجعل اى الشافعي الاحتياط فاته رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي  
احتياط \* مبرجة اى طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس  
الشبه وفيما صله شبهة اى في اصل القياس الصحيح شبهة في قياس الشبه اولى او جعله وسيلة  
الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس اقياس وانه ظهر وليس بثبت وفي اصله شبهة انه  
صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما شبهة في طريقها \* قام اشرع بخصاله اى ملتبسا  
بخصاله وهى محاذيه واحكامه فان قبل انكم قد تم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم  
تقليد الصحابي ثم قد تم القياس على حقيقة السماع في حديث المصترات وامثاله مع كون الراوى  
معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر فاما ليس كذلك  
فان المراد من الصحابة فيلذ كرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في  
اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب  
تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا  
للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب  
تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة \* وما ذكر شمس الأئمة  
رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهاءهم فيما يخالف القياس  
حجة بتركيبه القياس \* وفي شرع البيوع في مسئلة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي  
حنيفة رحمه الله مروى عن ابن عمر رضى الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على  
القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس  
عندنا \* وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي

كثيرة لا يجمعها كل  
طالب وهذا الاختلاف  
في كل ما ثبت عنهم  
من غير خلاف بينهم  
ومن غير ان يثبت انه  
بلغ غير قائله فسكت  
مسألة فاما اذا اختلفوا  
في شئ فان الحق في  
اقوالهم لا يعدوهم  
عندنا على ما بين في  
باب الاجماع ان  
شاء الله تعالى ولا  
يسقط البعض البعض  
بالتعارض لانهم لما  
اختلفوا ولم يجر  
الحاجة بالحديث  
المرفوع سقط احتمال  
التوقف وتعين وجه  
الرأى والاجتهاد  
فصار تعارض اقوالهم  
كتعارض وجوه  
القياس وذلك يوجب  
الترجيح فان تعذر  
الترجيح وجب العمل  
بابها شاء المجتهد على  
ان الصواب واحد  
منها لا غير ثم لا يجوز  
العمل بالتأني من بعد  
الابدليل على ما مر في  
باب المعارضة واما  
التابعي فان كان لم  
يلغ درجة الفتوى  
في زمان الصحابة ولم

(كالجوامع)

يزاحمهم في الرأى كان اسوة سائرة الفتوى من السلف لا يصح تقليده

وان ظهر فتواه في  
زمن الصحابة كان  
مثلهم في هذا الباب  
عند بعض مشايخنا  
تسليمهم من اجتهاد اياهم  
وقال بعضهم بل لا  
يصح تقليده وهو  
دونهم لعدم احتمال  
التوقيف فيه وجه  
القول الاول ان  
شرحا خالف عليا في  
رشداده الحسن وكان  
علي يقول له في الشورى  
قل ايما العبد الا بطرو  
خالف مسروق ابن  
عباس في النذر بغير  
الولد ثم رجع ابن  
عباس الى فتواه ولانه  
بتسليمهم دخل في  
جلتهم رضي الله عنهم  
اجمعين

كالبحر اهل البصر منهم اي اهل الرأي وهم الفقهاء \* واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم  
دون غيرهم اندفع انتفاض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى  
خبر او على احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه \* ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة  
فلان تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسب باب  
الرأى فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الرأى بالكلية  
لاننا لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لم يرد منه انسداد باب الرأى  
لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة  
مولينا حافظ الملقب بالدين قدس الله روحه في بعض الحواشي \* ثم بين الشيخ محل النزاع فقال  
وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في كذا \* وذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا  
ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت ممن لا يقع بها  
البلوى والحاجة للكل فلا يمكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم  
يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لاحالة  
ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى بعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم  
يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجاع يجب العمل به على العرف في الاجماع \* وكذا اذا  
اختلفوا في شيء فالحق لا يمدوا قلوبهم الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وذكر في بعض الكتب  
وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا  
انكار وردا لولا كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل  
من غيره تسليم كان اجاما فلا يجوز خلافه \* ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك  
اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بابها  
شاء وهدم جواز احداث قول آخر على ما مر في باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك  
اي باحد القياسين لم يحز نقضه الا بدليل فوجه فوجب نقض الاول حتى لم يحز نقض حكم  
امضى بالاجتهاد بمثله \* كان اسوة اي مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة في هذا المثال اي  
متساوون وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله ( وان كان ممن  
ظهر فتواه في زمن الصحابة ) كالحسن وسعيد بن المسيب والنفعي والشعبي وشرح ومسروق  
وعلمة كان مثلهم في هذا الباب اي مثل الصحابة في وجوب التقليد عند البعض \* ذكر  
الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في شرح ادب القاضي ان في تقليد التابعي عن ابي  
حنيفة رحمه الله روايتين احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد  
وهو الظاهر من المذهب \* والثانية ما ذكر في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافى  
في زمن الصحابة وزاجهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له  
الاجتهاد وزاجهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم من اجتهاد اياهم الا ترى ان عليا تحاكم  
الى شرح وكان عمر ولاء القضاء فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابيّه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم  
في النذر بذبح الولد فاجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل  
فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن  
جبير فهو اعلم بهما منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال  
سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون  
الى اقوالهم ويعدونهم من جلتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة  
\* وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى  
بركة صحبة النبي عليه السلام وذاك مفقودان في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاحهم  
في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكرنا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى  
وزاحهم فيها وان الصحابة سلوا لهم الاجتهاد ولكن المعاشى التى بنى عليها وجوب  
التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة  
في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال \* وذكر شمس الائمة رحمه الله انه لا خلاف في ان  
قول التابعي ليس بحجة على وجه يتركبه القياس فقدر وينا عن ابى حنيفة رحمه الله ما جاءنا  
عن التابعين زاحناه بمعنى في الفتوى فنفتى بخلاف رأيهم باجتهادنا انما لا خلاف في ان قوله  
هل يعتد به في اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به  
وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يثبت رواية النواذر والشيخ اعتبرها واثبت  
الخلاف \* فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فافائدة ذكر ابى حنيفة اقوالهم في المسائل \*  
قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول بخترنا بل سبقه غيره فيه وانه وافقه فيه من هو  
من كبار التابعين لالبيان انه يقلدهم \* والا بظن هو الذى في شفتيه بظارة وهى هنة ثابتة  
في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد \* وقيل الا بظن الصحار الطويل الانسان وجعله عبدا  
لانه وقع عليه سبيا في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

( باب الاجماع )

٢ الكلام في الاجماع

في دكتته واهليته من

يعقد به وشرطه

وحكمه وسببه واما

دكتته فنوعان مزينة

ورخصة اما العزيمة

فالتكلم منهم بما وجب

الاتفاق منهم او شرو

هم في الفعل فيما كان

من باب

( باب الاجماع )

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا  
\* فاجمعوا امركم \* اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام \* لا صيام لمن لم يجمع الصيام \* من الليل \* اى  
لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين  
المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثانى لا يتصور الا من الاثنين فما  
فوقهما \* وفي الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور  
الدينية \* واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد  
عليه السلام جلة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم قائماهم ببعض  
الامة لا كلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير طر فانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

( على )

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه \*  
 وغير منعكس فان الامة والمجاهدين لو اتفقوا على عقلى او عرفى كان اجاعا مع خروجها  
 من هذا الحد لكونها غير دينيين \* واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجاهدون  
 الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى او عرفى اجاعا  
 غير مسلم عند هذا القائل \* وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجاع على حكم من امور  
 الدين عقلى او شرعى عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين  
 من هذه الامة في عصر على امر من الامور فاربدا بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول  
 او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد  
 واحتراز بلفظ المجتهدين معر فباللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعادة واتفاق بعضهم  
 ويقول من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله في عصر عن ايهام  
 ان الاجاع لا يتم الا بالاتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم  
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام  
 العقلية والشرعية \* ثم انفع اذا اجاع متصور \* وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة  
 تصور انعقاد الاجاع على امر غير ضرورى مستدلين بان انتشار اهل الاجاع في مشارق  
 الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذى هو فرع  
 تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث  
 ولا بد للاجاع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير  
 على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فلا اتفاق فيه بمتنع عادة ايضا  
 لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد \*  
 قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجاع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون  
 متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجاعهم على الاخبار المستفيضة  
 لوجود ايضا سبب يدعو الى اجاعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا  
 لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع  
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالا جاع في مثلنا فانه اغنى عن ذكره وكذا  
 اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفى من الظن لا فيما هو محل منه بحيث لا يختلفون  
 فيه بل يؤدى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويطل جميع ما ذكرنا بالوقوع وانا  
 نعم عللا مرآ فيه باجاع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجاع  
 جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجاع جميع الشافعية على بطلان النكاح  
 بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة \* واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان  
 ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجاع واهلية من ينقده الاجاع به اى برأيه  
 او بقوله اذ لابد لكون الشئ معتبرا من صدور ركنه من الاهل \* وشرطه وهو ما يكون الاجاع

لان ذكر كل شئ ما  
 يقوم به اصله والاصل  
 في نوعى الاجاع  
 ما قلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل \* وحكمه اى الاثر الثابت به \* وسنبيه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمسند الاجماع \* عنمة وهى ما كان اصلا في باب الاجماع اذا العزيمة هى الامر الاصلى \* ورخصة وهى ما جعل اجاما للضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكليف بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجديكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل في الحاجة الى معرفته لمهوم البلوى العام فيه كتكريم الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة تكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب في الزرع والثمار وما شبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* وذكر في القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام يخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى يخرج من الافعال يخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كايؤخذ من قوله \* وذكر في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجاما لضرورة الاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشرت ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجاما مقطوعا به عندها كثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجاما منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجاما سكوتيا عندهم من قال انه اجماع و ذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية وبعد مضى مدة التأمل لان اظهر الرضاء وترك النكير في حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلم يشرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل \* ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد ولم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجاما لانه لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذا كان كذلك لم يعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء \* واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجاعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوهم وبعد مضى مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

النهى عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى \* كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر \* وما يؤدى الى المحال فاسد \* فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعنى يكون ذلك اجاعا عنداكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعى كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابى الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى انه حجة وليس باجاع وقيل هو مذهب الشافعى فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة \* وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولاً فقد افترى عليه فرفنا انه حجة عنده وليس باجاع واليه ذهب ابو هاشم وجاعة من المعتزلة \* ونقل عن الشافعى رحمه الله انه ليس باجاع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى الباقلانى من الاشعرية وداد الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصرى \* ويحكى عن الشافعى انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نشر يسير ثبت به الاجاع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجاع \* ونقل عن الجبائى انه اجاع وحجة يشترط انقراض العصر وقال ابو على ابن ابى هريرة ان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالفاً يكون اجاعا وان كان حكماً لا يكون اجاعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكماً يكون اجاعا وان كان فتوى لا يكون اجاعا \* وقوله لا بد من النص اى من التنصيص على الحكم من الكل اثبت الاجاع ان كان قولاً ومن شروعههم جميعاً في الفعل ان كان فعلياً \* ولا يثبت بالسكوت اى لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكتا ولا يثبت الاجاع بالسكوت \* احتج من قال انه ليس بحجة اصلاً بالآثار والمعقول \* اما الآثار فما روى في حديث ذى الديدن انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتهما نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وقال احق ما يقوله ذوا الديدن ولو كان ترك التكبير دليل الموافقة لا كفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة \* وما روى عن عمر رضى الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم نجعل يقينك شكاً وملك جهلاً ارى ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثاً فعمراً يجعل سكونه تسليماً ودليلاً على الموافقة حتى سألوه واستجاز على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم \* وما روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها لينعها عن ذلك فاملصت من هيبتها فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك ايمانك مؤدب وما ردت الا بالخير وعلى رضى الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اى طلبوك قربتكم

( فانه )

ولا يثبت بالسكوت  
ويحكى هذا عن  
الشافعى رحمه الله قال  
لان عمر رضى الله عنه  
شاور الصحابة في مال  
فضل عنده وعلى  
ساكت حتى قال له  
ماتقول يا ابا الحسن  
فروى له حديثاً في قسمة  
الفضل فلم يجعل سكونه  
تسليماً وشاورهم  
في املاص المرأة  
فاشاروا بان لا غرم  
عليه وعلى ساكت فلا  
سألوه قال ارى عليك  
الغيرة ولان السكون  
قد يكون مهابة كما قيل  
لابن عباس رضى الله  
عنهما ما منعك ان تخبر  
عمر بقولك في العول  
فقال درته وقد يكون  
للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خاوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتى فقد استجهاز على السكوت مع اختصار  
 الخلاف ولم يحمل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استدلوا به \* واما الموقوف  
 فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهاينة والتقيد مع اضمار الخلاف كما قيل لا ينحصر  
 رضى الله عنهما لما ظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمر وانه كان يقول  
 بالعول فقال كان رجلا مهيبة وفي رواية معنى عن ذلك درته \* وقد يكون للعامل الملام  
 لم تأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا الاستغناء بالجهاد وسياسة الرعية واجتهدوا في ما يؤدوا حجتهم  
 الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا الانكار في المجتهدات  
 معنى لكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالفاضل اذا قضى في مسئلة مجتهدا  
 برأى واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقت يكون  
 لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة  
 احتزامه واذا كان محتملا لهذه العاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا لا يجرى  
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذلك في الم يظهر فيه اختلاف  
 \* واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهر اعلى الموافقة  
 فيكون حجة بحسب العمل بها كخبر الواحد والقياس \* وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المتشتر  
 في الصحابة اذا لم يظهر له مخالفه فدل انهم اعتقدوه حجة لانه لا يكون اجماعا مقطوعا به  
 للاحتتمالات المذكورة \* ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر ان كان  
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك سكوتا الكلي واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك قطعا  
 من الكل \* واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل  
 السكوت من الباقيين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار انتفاء طاعة  
 \* قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبننا ولا ننكر عليهم ذلك ولا يكون  
 سكوتنا رضاء ما بذلك بخلاف قول المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض قوله  
 ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن قوة  
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد  
 لا يدل ذلك على الاجماع \* واما الجبائي فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكور  
 لانه لا يبعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطاول  
 بعد ومخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تداكير الواقعة والخوض فيها لم يصح  
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولم نأظهر ابن عباس خلا  
 في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجاعا قوله ( )  
 ان شرط النطق منهم جميعا متعذر الى آخره وبانه ما ذكره شمس الامير رحمه الله انه لو شئ  
 لانقضاء الاجماع النصيب من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قولا  
 الى ان لا ينقذ الاجماع لانه لا يتصور الاجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا

ولنا شرط النطق منهم  
 جميعا متعذر غير معتاد  
 بل المعتاد في كل عصر  
 ان يتولى الكبار  
 الفتوى ويسلم سائرهم

(وفي العادة)

ولانا انما نجعل  
السكوت تسليما بعد  
العرض وذلك  
موضع وجوب  
الفتوى وحرمة  
السكوت لو كان  
مخالفا فاذا لم يجعل  
تسلما كان فسقا او بعد  
الاشتهار والاشهار  
ينا في الخفاء فكان  
كالعرض وذلك  
ايضا بعد مضي  
مدة التأمل وذلك  
ينا في الشبهة فتعين  
وجه التسليم واما  
سكوت على فاما كان  
لان الذين اقتوا  
بامساك المال وبان  
لاغرم عليه في املاص  
المرأة كان حسنا

وفي العادة انما يكون ذلك بانشار الفتوى من البعض وسكوت الباقي وفي اتفاقنا على كون  
الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المعتذر كالممتنع  
ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيًا فكذا تعليق بشرط هو معتذر وهذا لان الله تعالى  
رفع عنا الحرج كالم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا  
قبلهم يقرؤون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقوف  
على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى  
من البعض والسكوت من الباقي كافياً في انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر  
مضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات \* وبيانه انما انما نجعل سكوت الباقي تسليماً  
لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اي العرض  
موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذ الساكت عن الحق شيطان  
اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً لانه امتناع عن اظهار الحق وتركه لا واجب  
احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابة فانه ظهر من صغارهم  
الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذ كان ذلك حقاً \* وقوله او بعد الاشتهار عطف  
على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت تسليماً بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار ينافي  
الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضاً اي جعل السكوت تسليماً بعد مضي مدة التأمل ايضاً كما  
هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت الخفاء والتأمل وهو معنى قوله  
وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باسقاطهما ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم  
في السكوت فتبين وجه التسليم فيه \* بينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة  
لهم كالتسليم عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام كلفاً يقول قولاً في احكام الشرع فسكت كان  
سكوته تقريراً منه اياه على ذلك ونزل من نزلة التصريح بالتصديق له في ذلك فكذلك سكوت  
اهل الاجماع ينزل من نزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع  
السكوت من الباقي اجاباً صحيحاً في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجاباً في الفروع  
ايضاً لانه جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحمل لهم  
السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قوائنا فاما على قول من قال كل  
مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيباً فيما ادى اجتهاده لا يرضى  
بقول صاحبه قولاً بنفسه بل يعتقد فيه خلافة ويدعو الناس الى معتقده وينظر مع خصمه  
فلو لم يكن القول المنتشر معتقداً للباقي لظهر خلافتهم وانتشر الا من خوف وتقية وحينئذ ظهر  
سبب التقية لاجالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم  
رضوا بذلك قولاً لانفسهم \* فان قيل ان العلماء الحنفيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في  
مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه  
وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله  
فكذا فيما نحن فيه \* قلنا قد احترازنا عنه بقوائنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل  
السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل  
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينشر في الباقي ولا يظهر منهم  
انكار\* والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقي لذلك معلوم  
وان لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة اما فيما  
نحن فيه فلا يمكن حل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت  
على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة\* وذكر بعض  
الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبنى على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم على  
الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء امالانهم لم يجتهدوا  
او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز  
ان لا يكونوا اجتهدوا الان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجمل الغفير في حادثة نزلت خلاف  
العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر  
عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد  
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لولم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا  
فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طرقة على جميع الامة  
وهو محال\* ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتبوا لان  
اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهبة والتقية تعليق  
باطل لانهم قد كانوا يظهرون الحق ولا يهابون احداً واذا بطلت هذه الواجهة تعين الوجه  
الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق\* فان قيل يجوز انهم  
سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب\* قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف  
عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمن انظرتم  
في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على  
ما يعرف في موضعه\* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع  
لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخوصم فيكون اجماعاً مستنداً عليه ويكون دون القواطع  
من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس\* قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول  
من قال انه حجة وايس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظياً الا ان ثبت  
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق\* ويمكن ان يقال الفرق  
ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولاً كالانص  
والفسر دون الحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وايس باجماع اراد انه  
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق\* ولا يقال لو كان قطعياً يلزم ان يكفر  
باجاده او يضل كجاحد سائر الجحج القطعية\* لانا نقول انما لم يكفر لكونه

الان تعجيل الامضاء  
في الصدقة والتزام  
الفرم من عمر صيانة  
عن القبل والقال  
ورعاية لحسن انشاء  
وبسط العدل كان  
احسن فجعل السكوت  
عن مثله وبمدافان  
السكوت بشرط  
الصيانة عن الفتوى  
جائز تعظيما للفتيا  
وذلك الى آخر المجلس  
وكلامنا في السكوت  
المطلق فاما حديث  
الدرة فقير صحيح  
لان الخلاف والمناظرة  
بينهم اظهر من ان  
يخفى وكان عمر رضي  
الله عنه ابن الحق  
واشد انقياد له من  
غيره وان صح قأويله  
ايلاء العذر في الكف  
عن مناظرته بعد ثباته  
على مذهبه

متسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قد انقضى عندنا ان لا يكفر جاحده لثبته  
بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الاثار فقال سكوت على رضى الله  
عنه في حديث القسمة والاملاص ايس مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا  
من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بما سالك المال في حديث القسمة وبان لا غرم عليه اى  
على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين  
ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها احسن وكذا الحكم بعدم لزوم الفرة عليه اذ لم يوجد منه  
خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب \* الا ان اى لكن تعجيل الامضاء في الصدقة  
اى تعجيل قسمة الغنيمة وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بمعوض مالى ويتولى الامام  
قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات \* والتزام الغرم اى عزم الفرة من  
عمر رضى الله عنه صيانة عن القيل والقال اى لاجل صيانة النفس من السن الناس  
فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عسى لا يقع وخوف امرأة  
مسئلة من غير جنسية تحققت منها حتى املصت ونلفت نفس بذلك \* ودعاه اى على نفسه  
بحسن انشاء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما يحمل  
من الهمة وهو كتمان خير اداء الزكاة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضاءه  
يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف فعر فتاؤه بعزل  
بما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه \* وبمد اى  
بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من  
جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة  
عن الفتوى اى بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل  
فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم  
لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم  
\* وذ كر شمس الامم رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة  
عندنا ما بقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله  
عنه الحكم بقوله او ظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك  
ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه لتجربة افهامهم او لتعظيم الفتوى التى  
يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليروى النظر في الحادثة ويميز  
من الاشتباه حتى يقين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضى الله  
عنه لكان هو شرب ما يستقر عليه رآيه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة  
قوله (واما حديث الدرة) وهو قول ابن عباس من معنى درته فقير صحيح لانهم كانوا يظنون  
ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدر ان اظهاره نصحا  
والسكوت عنه غشا في الدين والمناظرة في مسئلة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم، هابته له مع ان هرب كان يقدمه ويدوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشيء قبلها منه واستحسنها وكان يقول له غرض يا غواص شذنت اعرفها من احزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الدين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم مالم يقولوا ولا خير في مالم اسمع وكان يقول رجم الله امرأ اهدى الى عبوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذار غبت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة امامت قول الله عز وجل \* وآتيتهم آحادهن قطارا فتمننا بما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته \* وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على مافي بطنها سبيلا فقال لولا ما ذل لهلاك عمر \* وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى \* والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم \* بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابى فداه فقال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتك يتع القرط بالقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغيبتم ونصرنا وجدتم وآوينا وطررتم \* واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته هابته له فثبت انه غير صحيح وان صح هذا القول منه فتأويله ابلاء العذر اى اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهما وفقهه منه ذلك من الاستقصاء في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران \* بعد ثباته على مذهبه اى بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقة في الدرجة احتشامه قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينعقده الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوالا يحسبوا محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما مفسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لا خلافا بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كذا كرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عارواها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذا لمحتل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسوية الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما أدى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كالأول يستقر الخلاف من غير تعيين أي لا يعين سكوتهم أن ما ذكرنا من الأقوال هو الثابت لا غير لأن في الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالمتحمل \* وفصل بعض الأصوليين فقال إن كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا أي اختلاف الصحابة في الجدل مع الآخر على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على أنه قسما من المال فالقول الثالث وهو أنه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وإن لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في أم وزوج وأب وزوجة وأب على قولين فقبل لها ثلث الكل في صورتين وقيل ثلث ما بقي في صورتين فالقول الثالث وهو أن يكون لها ثلث الكل في إحدى صورتين وهي امرأة وأبوان وثلث الباقي في الأخرى لا يكون مردودا لأنه لا يستلزم مخالفة الإجماع ولا إبطال القولين بالكلية والمانع من أحداث القول الثالث ليس إلا أحد هذين فإذا انتفى لازم الجواز لانقضاء المانع ووجود مقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم أحد الفريقين في مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بنقضهما فيهما \* والثالث وافق كلا في إحدى المسئلتين دون الأخرى فإنه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الإجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا \* ولكننا نقول بأن الإجماع حجة لانعدوه الحق والصواب لما سبق \* فإذا اختلفوا على أقوال كان هذا إجماعا منهم على حصر الأقوال في الحادثة إذ لو كان وراء أقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الأقوال إجماعا على الخطأ ولو جوب نسبة الأمة إلى تضييع الحق إذ لا بد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الأمة إلى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله ولا يجوز أن يظن بهم أي بجميع الأمة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الأقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التخصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقوال وماذا بعد الحق الضلال وذكر بعض الأصوليين أن الأمة إذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من أحداث قول ثالث لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالت أو قاله بخلافها فقط فجواز أحداث قول آخر يقتضي جواز الأخذ به وقد منعوا منه \* ولا يقال إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه بشرط أن لا يؤدي اجتهاد غيرهم إلى قول ثالث \* لانا نقول لجورنا هذا الاحتمال يلزم منه أنه إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر قول آخر وهو فاسد \* ولا يقال أيضا أنما جوزنا القول الحادث لأن المصيب إن كان واحدا لا يلزم من تجويز القول به حقيقة إذا الاجتهاد الخطأ قد يعمل به وإن كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيقة بطلان ما اجتمعوا عليه \* لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفته أي إجماع كان وهو باطل \* وقواهم اختلاف الصحابة بوجوب تسوية الاجتهاد \* قلنا أنه بوجوب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فأما في قول ثالث فلا تاديه إلى إبطال إجماعهم أو أنه بوجوب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل نقرر الخلاف المستلزم للإجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد نقرر الخلاف

ولكننا نقول إن الإجماع من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب يقيان وإذا اختلفوا على أقوال فقد اجتمعوا على حصر الأقوال في الحادثة ولا يجوز أن يظن بهم الجهل فلم يبق إلا ما قلنا وكذلك إذا اختلف العلماء في كل عصر على أقوال فعلى هذا أيضا عند بعض مشايخنا وقد قيل إن هذا بخلاف الأول إنما ذلك للصحابة خاصة رضي الله عنهم أجمعين وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو إجماع لما قلنا والله أعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم  
تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ماذهب اليه فيكون فاسدا  
\* فان قيل ان مسروقا احدث في مسألة الحرام وهي ما اذا قال لامرأته انت على حرام قول آخر  
بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالي احرم امرأتى او قصعة من ثريد يعني  
انه ليس بشئ واحدث محمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قولنا بعد اختلاف  
الصحابة فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين او ثلث الباقي في الصورتين  
فقال لها ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين وقرهما سائر العلماء  
ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز \* قلنا يجوز ان يكون  
احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز احداث  
قول آخر مع انهما كانا معا صرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينفصل اجماع  
بدون رأيهم او لم يلزم من مخالفتها الصحابة مخالفة الاجماع على اننا نقول انهما مجتوجان باقوال  
الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهما الاجماع قوله (وكذلك) اى وكما يختلف الصحابة  
اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان  
الدليل الذى ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا  
ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا \* انما ذلك اى رد  
القول الحادث يختص باقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم  
ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم  
وس يظهر لك فساد ذلك وكذلك اى وكما تنصيص البعض وسكوت الباقيين ما خطب به بعض  
الصحابة من الخلفاء اى بين حكماء من احكام الشرع في خطبة فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا  
من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا  
الا ترى ان اباذر قال لعمر رضى الله عنهما في خطبة لا يقبل قولك لاني خالفت النبي وابا بكر  
فاني مررت على بابك فرأيت قدرين يمليان ولم يكن للنبي ولا لابي بكر الا قدر واحد فاعتذر  
عمر وقال ان في احديهما دواء وفي الاخرى طعاما \* وقسم عمر رضى الله عنه حللا بين الصحابة  
فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتي وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه  
لا نسمع لان فعلك يخالف قولك فانك قد جرت في القسمة واخذت حلتي واعطيت غيرك حلة  
حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لي الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك  
فلما لم يسكتوا عما هو داخل في حد الاباحة ولكنه محل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت  
فيما كان الحق بخلافه عندهم \* وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم  
وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك قل من الخلفاء

(باب الاهلية)  
قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه اهلية  
الاجماع انما تثبت  
باهلية الكرامة

(باب الاهلية)

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى \* وكذلك جعلناكم

امة وسطاء وقوله جل \* ذكره كنتم خیرامة اخرجت للناس \* وقوله عليه السلام لا تجتمع  
امتی على الضلالة \* وهذا اللفظ وان لم يتناول الکفار فی صرف الشرع ويتناول بظاهره کل  
مسلم لکن له طرفان واضهان والنفي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالاطفال  
والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما يريد بالامة في قوله عليه السلام  
لا تجتمع امتی على الضلالة وامثاله الامن بتصور منه الوفاق الخلف في المسئلة بعد فهمها ولا  
مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل  
على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم  
القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف \* واما الواضح في الاثبات فكل  
مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعاً فلا بد من موافقته في الاجماع \* واما  
الوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقهاء الذين ليس باصولي والاصولي الذي ليس بشقيه  
والمجتهد الفاسق والمتبدع وامثاله \* ثم من الناس من اشترط موافقة الوساط ايضا فقال  
ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا بتابع فرق الامة وخواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل  
البدعة واليه ذهب القاضي ابوبكر الباقلاني لان الجلة اجماع الامة ومطلق اسم الامة  
يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون \* ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم  
تصور الوفاق والخلاف منهم فبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتی  
على كذا تناول الكل فكذا همنا ولان قول الامة انما صار حجة بمصمتها عن الخطأ ولا بعد  
ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ لم يعتبر الاتفاق  
اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة وبجانب البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع  
انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية  
الكرامة فيهم \* وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي  
فسق ظاهر يعني اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان  
النصوص والجمع التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني \* اما اشتراط  
الاستقامة عملا وهي العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء  
الشهادة كما قال تعالى \* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس \* وبصفة الامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل \* كنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف  
وتنهون عن المنكر \* واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر لانهم يوجبون اتباع الامر والناهي فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون  
فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق  
الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة  
فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب  
بالنص وذلك ينا في وجوب الاتباع \* وبورث التهمة لانه لما لم يصر من اظهار

وذلك لكل مجتهد  
ليس فيه هوى  
ولا فسق اما الفسق  
فيورث التهمة ويسقط  
العدالة واهلية اداء  
الشهادة وصفة  
الامر بالمعروف  
ثبت هذا الحكم

فعل ما يعتقد باطلا لا يتحرز من اظهار قول يعتقد باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف \* وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدى اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه \* وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافاه يشترط ان يثبت له دليله لجواز انه يحمله ففسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعمال دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل \* والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى \* وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا او خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوى) فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او ماجتبا له او يكون غالبا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه تعصب لذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب تفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبية وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الخواشي ان التعصب من يكون عقيدته مازمة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان يجن بالهوى اى لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجنون والجانحة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلافه حتى وجب اكفراره لا يعتبر خلافا ووفاته ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافروا ان كان لا يدري انه كافر \* وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة اى خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيان في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم جعلهم على ذلك تحاييهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوى المشهور) به اى الذي غلافه هواه حتى خرج عن رتبة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك ان يجن به وكذلك ان غلافه كفره مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

(ووفاته)

وفاقه اثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة ومطلق الامة تناول امة المتابعة دون امة الدعوة فان شمس الامة رجه الله وان كان لا يدعو الناس الى هوام ولكنهم مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا وجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان متبهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهوى فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال يمدح رجه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يثبتون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخراج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع واعرفنا هاهنا بنقلهم فكيف يعتد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يثبتون ذلك اذا كانوا يعتدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال انما الى رجه الله لو خالف المبتدع في مسألة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونهم فصار كالخالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال) ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرائع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع الى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والمقد لا يضمرون فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا لان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان المصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول من جهل وانه ايس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوافق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفوض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوعها باصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد  
فشرط في حال دون  
حال اما في اصول ٣  
الدين المهمة مثل  
نقل القرآن ومثل  
امهات الشرائع  
فعامة المسلمين  
داخلون مع الفقهاء  
في ذلك الاجماع فاما  
ما يختص بالرأى  
والاستنباط وما يجزى  
بجراه فلا يعتبر فيه  
الا اهل الرأى  
والاجتهاد وكذلك  
من ليس من اهل  
الرأى والاجتهاد  
من العلماء فلا يعتبر في  
الباب الا فيما يستغنى  
عن الرأى

الغزالي رحمه الله \* وما يجري مجراه الضمير عائد الى ماى مايجرى مجرى مايتخص  
بالرأى مثل المقادير فان الرأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى مايدخل  
فيه الرأى كتنقيح البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الاهل الرأى والاجتهاد  
اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فينعقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام  
في عدم الاعتبار من ايس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالتكلم الذى لا يعرف الا علم  
الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصيرة له في وجوه الرأى  
وطرق المقاييس والتجوى الذى لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان  
آلاتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفته باصول  
الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى  
فهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك  
الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تليق الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها  
الى غير ذلك بخلاف الفروعى \* ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل  
الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم  
من نفاها واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحل  
والعقد من المجتهدين \* واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقول انه عام  
قد خص منه فحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة  
حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من  
اهل النظر والاستدلال ليعصموا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الانبياء يستغنى  
عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين واهمات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول  
العامة \* وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة تنبنى على علومهم مثل النحو والكلام فانه يعتبر  
قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله (ومن الناس من زاد على هذا) اى على اشتراط  
الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لاجماع الصحابة وهو مذهب  
داود وشيعته من اهل الظاهر واجد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار  
حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف  
والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله \* كنتم خيرة امة اخرجت للناس \* وبقوله \* وكذلك  
جعلناكم امة وسطا \* دون غيرهم اذا الخطاب يتناول الموجود دون المعدم وكذا قوله  
تعالى \* ويتبع غير سبيل المؤمنين \* وقوله عليه السلام \* لا تجتمع امتى على الضلالة \* خاص بالصحابة  
الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد  
لا يكون موصوفا بالايمان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والى  
باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك  
لا يتنافى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد  
في هذا وقال لاجماع  
الاصحاب لانهم هم  
الاصول في الامر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر

المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومهاربها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجاءهم فلو اعتبر اجاع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجاعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجاع الامن عترة الرسول عليه السلام اي قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى \* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا \* اخبر بنى الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفيًا عنهم فقط والسنة وهي قوله عليه السلام \* اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي \* حصص التمسك بهما فلا ينفك اقامة الحجّة على غيرهما \* وبالعقل وهو انهم اخنصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة الخطاة فكانوا اولي بهذه الكرامة قوله \* ومنهم من قال ليس ذلك \* اي لا اجاع الا اهل المدينة تنقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم \* تمسكا بقوله عليه السلام \* ان المدينة تنفي خبيثها كما تنفي الكبر خبيث الحديد والخطأ من الخبيث فكان منفيًا عن اهل المدينة واذا تنفي عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام \* ان الاسلام لا يزالي المدينة كما ناز الحية الى جرهاي ينضم اليها ويجتمع بهضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم \* لا يكيد احد اهل المدينة الا اماع كما يماع الملح في الماء الى غيرهما من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومهبطه الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق من قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسموا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اي لكن هذه الاشياء وهي اشتراط كون المجتمعين من الصحابة او من عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجاع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم وما ثبت به الاجاع حجة من نحو قوله تعالى \* كنتم خير امة اخرجت للناس \* وكذلك جعلناكم امة وسطا \* وينبع غير سبيل المؤمنين \* وقوله عليه السلام \* لا تجتمع امتي عليكم بالسواد الاعظم \* وغيرها لا يوجب اختصاص الاجاع بشيء من هذا اي مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عترتهم من مؤمني اهل كل عصر ومصر كذلك \* اما الجواب عما قالوا فنقول ما قاله الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجاع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينقد اجاع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجاعهم ليس اجاع جميع الخاطئين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح  
الامن عترة الرسول  
عليهم السلام فهم  
الخصوصون بالعرق  
الطيب المبولون  
على سواء السبيل  
ومنهم من قال ليس  
ذلك الا لاهل المدينة

وقد اجعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعده من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كما ان الآتي غير منتظر \* وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لانزاع فيدنا النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين مذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرك الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى \* انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت \* ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك والاثم او الشيطان او الاهواء والبذع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به \* وكذا قوله عليه السلام \* تركت فيكم النقلين \* من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يشيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالبحر الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبيث محمول على من كرهه المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسيحده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نقبها الخبيث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والزمن والصفاء والروية مواضع المناسك وكونها مولد النبي ومنشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة وام يذهب اليه احد فعرنا انه لا اثر للبقاع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلالا السمعاني وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفعوا على من عند رسول الله حتى يفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة لخيرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون على الفاق وفيما طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن ام بعد اليكم \* قال الغزالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجماعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانهم لم يجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقدر تحمل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وقرقة حجة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة  
النبي صلى الله عليه  
وسلم الا ان هذه امور  
زائدة على الاهلية  
وما ثبت به الاجماع  
حجة لا يوجب  
الاختصاص بشئ  
من هذا وانما هذا  
كرامة الامة ولا  
اختصاص للامة  
بشئ من هذا والله  
اعلم

البلاذ واقاموا بها حتى ماتوا \* وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبارة بقول  
الاكثر فهو قاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفاقهم في قول او عمل يدل على انهم استدلوا  
الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل  
ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرا وفي المدينة لكنه يخرج منها  
قبل نقله فالحجة في الاجماع والاجماع

(باب شروط)

(الاجماع)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه قال

اصحابنا رحمهم الله

انقراض العصر

ليس بشرط لصحة

الاجماع حجة وقال

الشافعي رحمه الله

الشرط ان يموتوا

على ذلك لاحتمال

رجوع بعضهم لكننا

نقول ما ثبت به

الاجماع حجة لا فصل

فيه وانما ثبت مطلقا

فلا يصح الزيادة

عليه وهو نسخ عندنا

ولان الحق لا يعد

والاجماع كرامة اه

لا معنى يعقل فوجب

ذلك بنفس الاجماع

(باب شروط الاجماع)

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد  
في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لان عقاد الاجماع  
فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لان عقاد الاجماع ولا يصير ورثة حجة وهو اصح مذاهب الشافعي  
وذهب احمد بن حنبل وابوبكر بن فورك الى انه شرط لان عقاد الاجماع واليه ذهب الشافعي  
في قول وقال بعض اصحابه كابن اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً  
وفعلًا لا يشترط لانقراض الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت  
الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس  
كان شرطاً والا فلا واليه ذهب امام الحرمين \* ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في ثبوت  
فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول  
من سيحدث في اجاعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى اواجعوا وانقضوا مصرين على  
ما قالوا يكون اجاعاً وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة  
ان لا يكون المخالف مارقاً للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بان عقاد الاجماع اذ اتفاقهم  
ليس اجاعاً بعدل الامر موقوف فاذا انقضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبر او يكون قول  
المخالف اذ ذلك خرقاً للاجماع \* وذهب الباقر منهم الى انه جواز الرجوع وادخال من  
ادرك عصرهم من المجتهدين في اجاعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر  
من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان يعقد الاجماع اصلاً \* احتج من شرط الانقراض  
بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع  
الاستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال  
تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتلا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار  
فلا يثبت الاجماع \* يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان نهى التسوية في اقسمة ولا يفضل من  
كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة  
ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في اقسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم  
ينكر عليه احد وانما صححت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقض وان عمر رضي الله  
عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافق عليه الصحابة ثم ان عليا رضي الله  
عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلمان بانك في الجماعة احب اليانا من رأيك وحديثك

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع \* لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين ما اذا انقضض العصر ولم ينقض اى يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الانقراض عليه اى على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا من الدليل ولان الحق لا بعد والاجماع اى لا يجوز كرامة اى كرم الله تعالى به الاهل الاجماع من هذه الامة لا معنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلو كان معنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك ثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقضض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطأ وانه غير جائز \* وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقضض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابا بكر رضى الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا مكره دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضى الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدين بلاغ اى بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك مع الجماعة احب اليك من رأيك وحده دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة \* وانما اختار ابو عبيدة ان يكون قول على منضمنا الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله ( فاذا رجع بعضهم من بعد ) اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبيان لثمة الاختلاف ولهذا قال بالقضاء يعنى لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقضض العصر يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعي رحمه الله ومن شرط انقضض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا يعقد الاجتماع فكذلك في حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يبق اجماعا لان الاجتماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض ابقى وصف الاجتماع فلا يبق استحقاق الكرامة ولا يبق حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم يعقد الاجتماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وما ذكرناه لا يدل على انه لا يتقدم

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه ما كان يعقد اجماعهم الا به فكذلك لا يبق الا به ولكننا نقول بعدما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافا ما نأخذنا

احتمال الرجوع ولكننا نقول بعدمائنت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يحز  
 لاحد خلافه كالموت تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم  
 دليلاً قطعياً كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة لادليل القطعي ومبيناً ان اجماعهم انعقد على  
 الخطأ فيكون مردوداً بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعاً من انعقاد الاجماع فلم  
 يثبت الحق يقيناً فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب  
 فظهر ان الابتداء يخلف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضيم في به ولم يسعه  
 وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله  
 ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدم الجواب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين  
 يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان يتقدرا اجاعهم في الابتداء الابه بمنوع ايضاً على قول من لم  
 يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدم اجتناعه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر  
 على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر  
 الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضاً \* وقال بعض الناس مثل محمد  
 بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة  
 استاذ الكعبي لا يشترط في ائمة ادا الاجماع اتفاق الجميع بل يعتقد باتفاق الاكثر مع مخالفة  
 الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا  
 \* ونقل عن ابي عبدالله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت  
 الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما  
 في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله  
 عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن  
 عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض  
 الوضوء وهو اختيار شمس الائمة رحمه الله \* وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعاً  
 وهو اختيار بعض التأخرين \* تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام \* عليكم بالسواد  
 الاعظم \* والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاجمعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد  
 المنفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة بقوله عليه السلام \* بدالله مع الجماعة  
 فمن شذذ في النار \* كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام \* لا تجتمع امتي على الضلالة \*  
 يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذوا احد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار وبرد  
 اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي  
 بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد وعلی وسمان  
 رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم  
 على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل  
 ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهداً \* وتمسك الجمهور ما اشار

وقال بعض الناس لا  
 يشترط اتفاقهم بل  
 خلاف الواحد لا  
 يعتبر ولا خلاف الاقل  
 لان الجماعة احق  
 بالاصابة واولى  
 بالحجة قال النسبي  
 عليه السلام عليكم  
 بالسواد الاعظم  
 والجواب ان النبي  
 عليه السلام جعل  
 اجماع الامة حجة  
 فابقي منهم احدي يصلح  
 للاجتهاد والنظر بخلافه  
 لم يكن اجماعاً وانما  
 هذا كرامة ثبتت على  
 الموافقة من غير ان  
 يعقل به دليل الاصابة  
 فلا يصلح ابطال حكم  
 الافراد وقد اختلف  
 اصحاب النبي عليه  
 السلام وربما كان  
 المخالف واحداً وربما  
 قل عددهم في مقابلة  
 الجمع الكثير

اليه الشيخ في الكتاب \* وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السميكية من نحوه قوله تعالى \* ويتبع  
غير سبيل المؤمنين \* وكذلك جعلناكم امة وسطا \* كنتم خيرة امة \* وقوله صلى الله عليه وسلم \* لا  
لا يجمع امتي على الضلالة \* وهذه النصوص بحقيقة تناول كل اهل الاجماع في ابي واحد من اهل  
الاجماع مخالفاتهم لا ينعقد الاجماع \* وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة يثبت بطريق الكرامة  
من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول  
المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به  
الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطا كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر  
واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون  
رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص \* وقد اختلف اصحاب  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كخالفه ابن  
عباس رضي الله عنه في العول وفي اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس  
ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما تقرده من مسائل الفرائض وربما قل عدددهم في مقابلة  
الجمع الكثير كخلاف ابن عمرو وابي هريرة اكثر الصحابة رضي الله عنهم في جواز اداء الصوم  
في السفر وكانوا يبدون الكل اختلافا لا اجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع  
والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافة له حالات العادة عدم الانتكار  
على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق \* فان قيل قد تقردهم من  
الصحابة باشيء وقد انتم الاجماع مع خلافتهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي  
طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربو الفضل \*  
قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد  
بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى \* حتى يبين لكم الخيط الابيض من الخيط  
الاسود من الفجر \* وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى \* قال ثم اتوا الصيام الى الليل \*  
والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد \* وكذا خلاف ابن عباس في الربو  
مخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام \* الخنطة بالخنطة مثل بمنل \* ولهذا انكرت  
الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما باغته الخبر لانه خالف الاجماع قوله ( وتأويل  
قوله عليه السلام ) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين  
اى جميعهم ولهذا قال وكلمهم تفسيراً وتأكيذا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر من  
هو امة مطلقة اى من هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء  
وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دهوة لامة متابعة  
\* وذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل  
ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل المعجمة كلمه المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة  
الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهل ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم  
السلام عليكم بالسواد  
الاعظم هو عامة  
المؤمنين وكلمهم من  
هو امة مطلقا

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده \* وهو الجواب عن قوله من شذ  
 شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان  
 اهليا \* فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا مخاطب  
 لا يدخل فيمن امر بملازمتهم واتباعهم فلم يمكن مخالف لا يتحقق كونه حجة \* قلنا يلزم مما  
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون  
 المخالف وبطلانه ظاهر \* ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم من هو  
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في منهم من  
 الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطا بالكل واحد او يكون حجة عليهم في حق وجوب  
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد  
 بموجبه كالتصوص \* واما قواهم افضة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب  
 الجواز وهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو  
 العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد  
 وسمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامة ثم رجع هؤلاء الى ما  
 اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذلك بالاجماع واعتبارهم الاجماع  
 بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن  
 الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافترا قوله (واختلفوا في  
 شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافتهم بان اعتقد كل واحد  
 حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافتهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد  
 في المسئلة حقيقة شيء من طرفيها ولم يكن بعضهم في همة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع  
 في العصر الذي بعده على احدهما في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا  
 لصحة \* وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة  
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع  
 ويرتفع الخلاف السابق به \* واليه مال ابو سعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابوبكر  
 القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله  
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب \* واذا ثبت هذا  
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين \* احدهما ان معناه اختلف علماءنا الثلاثة في  
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك  
 اى عدم الاختلاف ليس بشرط \* وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه  
 شرط عنده ثبت انه يختلف فيه بينهم \* والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا  
 الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علماءنا الثلاثة او هو يختلف فيه بينهم فقد صح  
 عن محمد انه ليس بشرط \* ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط  
 آخر وهو ان لا يكون  
 مجتهد في السلف فقد  
 صح القول عن محمد  
 رحمه الله ان ذلك ليس  
 بشرط وان اجماع كل  
 عصر حجة فيما سبق فيه  
 الخلاف من السلف  
 على بعض اقوالهم  
 وفيما لم يسبق الخلاف  
 من الصدر الاول

من وجهه ولا يصلح من وجهه في الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في اصول شمس الاثمة وفي بعضها مع محمد بن علي ما ذكر في الميزان \* وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه قوله (قد صح عن محمد بن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي) متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف \* واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فاكثروا لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تدعونهم وقد اختلفت لحومكم بالحوم ومن ودماءكم بدمائهم \* وجوزوه على وجار وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهم \* وقال جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم \* ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض يجوز بيع ام الولد يكون قضاءه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء في فصل بجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذه الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهدية \* وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء في فصل بجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عند ابي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد اجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض \* وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا اي الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فعند اكثر العلماء هو ليس باجماع \* وفيه شبهة اي عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك فينفذ قضاء القاضي فيه اي في بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمختلف للاجماع القطعي بل هو مختلف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ \* وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل اختلاف فيه العلماء يصير لازما ومجما عليه حتى لو قضى قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود في قذف فقضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت في الحدود والقصاص فرفع الى اخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لا في امر بجمع عليه فينفذ كذا ههنا \* وذكر في فصول الاستر وشي وفي القضاء يجوز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا الوجه الاول قوله (واما ما ثبت الخلاف)

(اي اثبت)

قد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة اما ما ثبت الخلاف فوجه قوله ان الخلاف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

الخلافاً الأول ولم يجعله مرتفعاً بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطاً لانعقاد الاجماع فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذهب بموت اصحابها كذهب ابى حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات اخذ الفريقين اجماعاً لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذ لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعاً مستوضح هذا الكلام فقال الاتري ان خلافه اى خلاف المخالف اعتبر لدليله لالفيه اى لالذات المخالف لان قول غير صاحب الشريعة لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفاً ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اى يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع التابعين لو انقضى على احد قول الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول الذي ذهب اليه وان القول الاخر خطأ يبين مكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ اخطأ يبين هو الضلال واحداً لا يظن بان عباس رضى الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي تورثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسثلين ولا بان مسعود رضى الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على ولي العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رحمه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعاً لكن محمداً هو الذي اوردته في الاصل فاستنده اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية او باين او بنته او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطليقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافاً ظاهراً وكان عمر رضى الله عنه يقول انها اى المطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثاً فصير ذلك شبهة في درء الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا فلان الواقع بالكتابة بائن فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعياً الا ان نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق بائن يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا فرفنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع \* ووجه القول الاخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي مر فيها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبعة وبين اجماع اربعة بسبقه خلاف فصرحنا الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييدها من غير دليل يوجهه فكان باطلاً \* الاتري ان اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذلك لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت \* يبينه ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجمعوا على احدهما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسئلتنا لان الحجة

الاتري ان خلافه  
اعتبر بدليله لالفيه  
ودليله باق بعد موته  
ولان في تصحيح هذا  
الاجماع تضليل  
بعض الصحابة مثل  
قول عبد الله بن عباس  
في العول وقد قال فيمن  
قال لامرأته انت  
خلية برية بنته بائن  
ونوى الثلث ثم وطئها  
في العدة لا يحد لقول  
عمر رضى الله عنه انها  
رجعية ولم يقل به  
احد عند نية الثلث  
ووجه القول الاخر  
ان دليل كون الاجماع  
حجة هو اختصاص  
الامة بالكرامة بالامر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر وذلك انما  
يتصور من الاحياء في  
كل عصر فاما قوله ان  
الدليل باق فهو كذلك  
لكنه فسخ كنص  
يتلوه بخلاف القياس

في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط  
 باجماع الباقيين ايضا فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماع  
 لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجوز الاخذ  
 بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ  
 بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احدا لاجماعين وهو ممنوع سمعنا قلنا  
 لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على  
 اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احدا القولين لا بد من ان يكون  
 خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجوز الاخذ بالخطأ خطأ \* ولئن سلمنا اجماعهم  
 على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا اننا نقول وهو مشروط بان لا يعتقد اجماع على احد  
 الطرفين كما ان نسوغهم بالاخذ بكل منهما اقبل استقرار الخلاف مشروط بانفاء القاطع \* فان قيل لو  
 جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان يعتقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز  
 ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو  
 باطل قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا \* ولو سلمنا لا اجماع  
 يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم \* ثم اجاب عن كلام  
 الخصم فقال اما قوله اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال ولكنه نسخ اي  
 لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انقعد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج  
 القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به \* قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفات  
 الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ  
 عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين بين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان  
 الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يتقرر بمضى الزمان فالما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على  
 البطلان فتبين انه شبهة \* ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق  
 مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت \* فالما الاحكام  
 الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص  
 بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقا على خلافه بناء  
 على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بانتهاء مدة  
 الحكم الاول كافي النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة  
 الحكم لاننا ندعي انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بأرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء  
 المصلحة وقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين به ان الحكم قد تبدل  
 بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق بتبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما  
 التضليل فلا يجب لان الرأي كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضليل هو الخطأ  
 من حيث الاعتقاد فالما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فالما التضليل فلا  
 يجب لان الرأي  
 يومئذ كان حجة فقد  
 الاجماع فاذا حدث  
 الاجماع انقطع الدليل  
 الاول للمحال وذلك  
 كالصحابة اذ اختلفوا  
 بالرأي فلما عرضوا  
 ذلك على النبي عليه  
 السلام فرد قول  
 البعض ام ينسب  
 صاحبه الى الضلال  
 وكصلاة اهل قباء بعد  
 نزول النص قبل  
 بلوغهم وانما اسقط  
 محمد رجدة الله الحد  
 بالشبهة ومن شرطه  
 اجتماع من هو داخل  
 في اهلية الاجماع  
 وبعض مشايخنا شرط  
 الاكثر والصحيح ما  
 قلنا لانه انما صار  
 حجة كرامة تثبت  
 على اتفاقهم فلا تثبت  
 بدون هذا الشرط

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تخطئه تضليلا \* للحال اى مقتصر على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالراى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأؤه بيقين لان ذلك كان قبل العلم بالنص التام فكذا هذا بمقتضى بالضم والمد من قرى المدينة بنون ولا بنون \* وقال شمس الأئمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة المنعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لاحالة ولم يكن ذلك موجبا لتضليله فيما كان يقتضى به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه قوله ( وانما اسقط محمد بالشبهة ) اى بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف الاول باقيا فبورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحديث سقط بآدنى شبهة \* الا ترى ان اباحية رضى الله عنه نفذ قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد اهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله ( ومن شرطه ) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة

### ( باب حكم الاجماع )

حكم الشئ وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه من هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخرد عنهما حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتساب والسنة فان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للمحال لانصافه بصفة كقوله تعالى قرأنا في قوله عز اسمه \* كتاب فصلت آياته قرأنا عزيا وقدم ربانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امرادينا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود البارى جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما مالا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرادينا يكون الاجماع حجة اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية البارى لافى جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين وان كان امرادينا ويا كتبهين الجيوش وتدمير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد

( باب حكم الاجماع )  
قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه حكمه  
في الاصل ان يثبت  
المراد به حكما شرعيا  
على سبيل اليقين

ومن اهل الهوى من  
لم يجعل الاجماع حجة  
قاطعة لان كل واحد  
منهم اعتمد ما لايوجب  
العلم امكن هذا  
خلاف الكتاب  
والسنة والدليل  
المعقول

(ان)

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع تلك الصفة واذا كان  
كذلك لا يكون اجتماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم \* قوله ( لكن هذا ) اى ما ذكره  
المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما  
ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة \* اما الكتاب فقوله تعالى \* ومن يشاقق الرسول من بعد ما  
تبين له الهدى \* ويتبع غير سبيل المؤمنين نول ما تولى ونصله جهنم \* وجد التمسك به على ما هو  
المذكور في عامة الكتب انه تعالى توعده على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعده على مخالفة  
الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولاً وعملًا ولولم يكن ذلك محرماً لما توعده عليه  
ولما حسن الجمع بينه وبين مشاق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل  
الحرام المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجتماع  
حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين  
بمنزلة مشاققة الرسول في استحقاق النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا  
قطعا ثم ترك المشاققة اما وجب قطعا لان قول الرسول حق بيقين فكذلك ترك اتباع غير  
سبيل المؤمنين اما وجب قطعا لان سبيلهم حق بيقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير  
سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاققة الرسول فلا يثبت التوعد بدونهما اذ المعلق  
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطا بالاشراط الملقى فهو ممنوع  
اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به  
ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المذكورين بجوفا فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع  
بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار  
وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحدا الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاققة  
بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى \* ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب  
\* وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطا وسببا لاستحقاق العذاب يلزم منه ان  
لا يكون المشاققة بانفراده سببا لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بانفرادها  
سببا لذلك كان الاتباع بانفراده سببا ايضا اذ لو لم يجعل سببا له لم يبق لذكره فائدة وصار  
كقوله تعالى \* والذين لا يدعون مع الله الها آخرا ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق \*  
ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما في ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للآثم \* فان قيل  
الاستدلال بهذه الآية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الامان بمثل فعل الغير وليس  
كذلك والاي لزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل  
متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الآتي بمثل فعل الغير لاجل ان  
الغير فعله بل لان الدليل ساقط اليه لم يكن تبعا للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين  
وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يتبع احدا صلا بل يتوقف الى ظهور الدليل واذا  
حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فيسقط

اما الكتاب فان الله  
تعالى قال ومن يشاقق  
الرسول من بعد ما تبين  
له الهدى ويتبع غير  
سبيل المؤمنين نوله  
ما تولى فوجب هذا  
ان يكون سبيل المؤمنين  
حقا يقين

الاستدلال \* قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل  
انه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل  
المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بخلاف  
\* ويؤيده قراءة عبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين فمرقا ان المراد من الاتباع ههنا نقض  
السلوك والموافقة واذا كان كذلك انقضت الوساطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع  
غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة \* بوضع ما ذكرنا ان شرب الخمر  
وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه  
ترك الخمر والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين ثبت انه لا واسطة بينهما  
فلزم من انتفاء احد هما ثبوت الآخر لا محالة \* فان قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقة  
الطريق الذي يحصل فيه المسمى وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام  
وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول  
عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا  
صالحين لا سبيلهم في كل شيء حتى الاكل والشرب \* ويؤيده ان الآية تزلت في طعمة بن  
ايرق فانه سرق درعا والتحق بالشركين مرتدا قتل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول  
اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق \* ويتبع غير سبيل المؤمنين اي غير  
طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة \* نولى ماتولى نتركه وماتولى من ولاية الشيطان \* وقيل ندعه  
وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام \* ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفسير  
واذا حل السبيل على ما ذكرنا لم يتبق حجة في الاجماع \* قلنا \* الاصل اجراء الكلام على  
عمومه واطلاقه والسبيل مطلق اوام بالاضافة الى المؤمنين اذا لاضافة بمنزلة لام التعريف  
الموجبة للتعميم فتقتضى النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما  
صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى  
ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء \* وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول  
الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار  
\* ولا يعتنى لقولهم نزل في رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب \* وذكر  
بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون  
المراد باتباع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في  
الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وضايف ما في الباب انها ظاهرة فيه  
فيستقيم التمسك بما المأبى الاجماع حجة ظنية لا يكفر ولا يفسق مخالفتها كما هو مختار بعض  
المتأخرين من اصحاب الشافعي لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفتها لان التمسك  
بالحتم الظنى في مقام القطع غير مفيد \* واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل  
قطعا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقليين من دلائل التوحيد والنسب وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الطواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضى ابن زيد وعامة المتأخرين \* يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها الا نطلبها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدر في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال ان ينشأ من دليل \* وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بكتاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره \* او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك بغضى الى اشتباه الامر على الناس \* الا ترى اننا علمنا الشيء جازئ الوقوع قطعاً ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ما جيمون دما وانقلاب الجدران ذهاباً وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكنه تعالى خلق فينا علماً بديهياً فانه لا يعنى لهذه الالفاظ الاطوار ههنا فكذلك امنا من الالتباس وعرفنا ان الطواهر قاطعة بجواز التمسك بها في الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كنتم خير امة) كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ \* ومنه قوله تعالى \* وكان الله غفورا رحيماً \* ومنه قوله عز وجل \* كنتم خير امة اخرجت للناس \* وقيل كنتم في علم الله خير امة وقيل كنتم في الائمة قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به \* اخرجت اظهرت \* وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف والمنكر كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم بطعم الداس ويكسوه ويقيم بمصالحهم \* وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا التعريف في اسم الجنس يقتضى الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا لكانوا اجمعوا على منكر قولنا فكانوا آمريين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية \* وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك بوجوب حقيقة ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقة لكانوا آمريين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيراً مطلقاً فيلزم منه خلاف النص \* وعبارة التكوين ان كلمة خير بمعنى افعال فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فتدل لفظ الخير وهو بمعنى افعال على انهم يصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء \* وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا \* فان قيل \* الآية متروكة الظاهر لانها تقتضى اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجرائها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا \* قلنا \* ليس المتصاحب بقوله

وقال كنتم خير امة  
اخرجت للناس  
تأمرون بالمعروف  
وتنهون عن المنكر  
والخيرية توجب  
الحقية فيما اجمعوا

كنتم خيرة امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة  
والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من  
صاحبه وهو مستحيل فكان الخطاب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره  
انتم خير عسكر في الدنيا فتقومون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف  
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من  
هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى  
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به \* كقوله تعالى \* واذا قاتم ياموسى  
لن تؤمن لك \* واذا قتلتم نفسا فادار اثم فيها \* وكقول الرجل بنو هاشم حلاء واهل الكوفة  
فقهاء اى فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى  
وكذلك جعلناكم امة وسطا) اى ومثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة \* جعلناكم  
اى صيرناكم \* امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ ولذلك استوى  
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث \* وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها  
الخلل والاضايط محبة \* وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها  
اقرب من بعض \* وانتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا  
والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى \* قال اوسطهم \* اى اعدلهم وارضاهم \* قولا  
وقال الشاعر \* هم وسط يرتضى الانام بحكمهم \* اذا نزلت احدى الالبالى بمعلم \*  
فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوبا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوبا  
بها لان الواقع بخلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا  
وكذبا والكاذب البطل يستحق الذم فلا يكون عدلا \* وهو معنى قوله وذلك اى كونهم  
وسطا بضاد الجور اى الميل عن سواء السبيل \* قال القاضى الامام الوسط في اللغة من  
يرضى بقوله وطلق الارضاء في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى اصل مردود  
ومنهى عنه الا ان الخطى ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على تدر طلبة الحق بطريقه لان  
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل \* فان قيل \* وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم  
عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب اثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد  
عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء ولئن سلمنا انه يقتضى كونهم  
عدولا فى كل شئ فذلك لا يقتضى كونهم محقين فى الاجماع فان الخطأ ان كان مصيبة فهو  
من الصفات لانه الكبار فلا يقدح فى العدالة \* قلنا \* انه تعالى عالم بالظاهر والباطن  
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احدا لا والخبر عنه يكون عدلا حقيقة كما لم يزل اذا خبر بعدالة شاهد  
يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعدالتهم فوجب ان يكونوا عدولا فى كل  
شئ وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو يناقى العدالة  
المطلقة الحقيقية بخلاف شهود الحاكم حيث ثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم  
امة وسطا لتكونوا  
شهداء على الناس  
والوسط العدل وذلك  
يضاد الجور والشهادة  
على الناس تقتضى  
الاضابة والحقيقة اذا  
كانت شهادة جامعة  
للدنيا والآخرة

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطأ في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم  
اكتفى بالظاهر \* والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يجبر بالصدق  
حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند  
الاجتماع صدقة فيما خبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو  
عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على  
الحق حيث وصفهم بما وصفهم \* فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء  
بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة  
لا فيما اجعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لافي الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر  
حال الاداء لا حال التحمل قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر  
المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كافي قولا فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة  
شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من  
احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما  
قالوا لقال سبحانه امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لا يبقى في الآية تخصيص  
لامه محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة  
جامعة للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا  
وحقا لا محالة فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله  
عن اسمه قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء \* ثم  
يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة \* قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا  
متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما  
فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق \* فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى  
وكذلك جعلناكم \* جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا تصور احاطة علما  
باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي  
ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك  
القول \* قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك  
فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل  
كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان  
في اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين \*  
ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل  
الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل  
واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتسابعة في بعض  
الامور لانه غير متبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نفل بالضرورة اننا لانعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم بمجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة) هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على الفرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة من الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كمرور ابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء \* مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن \* لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة \* سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ \* يد الله على الجماعة \* لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروى ولا على خطأ \* عليكم بالسواد الاعظم \* يد الله على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ \* من خرج من الجماعة قيد شبر فدخل ربة الاسلام من عنقه \* من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية \* لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال \* لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله \* ثلث لا يغفل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم \* من سره بحبوبة الجنة فليزوم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد \* لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناورهم اى عاداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله سنفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقي الامة ومخالفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه \* ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كعلم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقابع نقلت عنهم \* وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبر الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرار الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها محبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة و عموم النص ينفى جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر ليصلي بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فرعر ليصلي بالناس قال النبي عليه السلام ابني الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة يتعاطاها الجيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يثبت  
احد على فساده وبطلانه واظهار التكليف \* واعترض عليه من وجوه \* احدها انه  
ربما خالف واحد ولم ينقل \* واجيب بانه مما تخيله العادة اذا اجماع من اعظم اصول الدين  
فلو خالف فيه بخالف اشتهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين وجد الشرب  
وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته  
الآثرى انه اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختلف في خلاف كابر الصحابة  
والتابعين \* والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتهم بالاجماع على صحة الخبر  
وبالخبر على صحة الاجماع \* واجيب باننا استدلتنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار  
عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر  
غير معلوم فعملنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع \* والعادة اصل يستفاد منها معارف  
بما يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك \* والثالث  
لعلمهم اثبتوا الاجماع بغيرها \* واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في  
معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها \* الرابع لو كانت معلومة الصحة  
لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتباب \* واجيب بان عدم التعريف  
يحوز ان يكون لتلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على  
قصده الى بيان نفي الخطأ من هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها  
لطرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل  
مقطوع به \* الخامس جعلهم الضلال في قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على ضلالة على  
الكفر والبدعة \* وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر  
\* ودفع بان اللفظ لا يني عنه ويؤكد قوله تعالى \* ووجدك ضالا فهدى \* وقد فهم على الضرورة  
من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد  
انهم بها في حق على وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم  
من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصة للامة فدل على انه اراد ما لا يعصم عنه  
الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي في العصمة  
من الخطأ في الدين واثار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي  
الضلالة محالة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة في موضع النفي ان كانت  
الرواية بغير لام نفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد  
الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراؤه على  
عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل \* السادس جعلهم الخطأ على بعض  
انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون  
بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فإذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالحكم \* ثم هذه الاخبار إنما وردت لإيجاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلم يكن الخطأ مجزواً على جميع أنواعه بل على بعض غير معلوم لا يمنع إيجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس إياهم في العصمة عن بعض أنواع الخطأ إذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كان انسان يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء \* وبهذا خرج الجواب ايضاً عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور وجوب الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة إذ لا زجر ولا حث فيها قوله (واما المعقول فكذلك) وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل العقلي القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطأ او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة \* لانا نقول انما يميل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهراً وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملاً بخلاف شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابداً \* فان قيل لانتم لانتم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتاً في الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى بقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في اثباته وان لم يكن ثابتاً لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متداولاً لانه انما يتناول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لاما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها \* على انا ان سلمنا انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة \* قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بطواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفياً يظهر بالاجتهاد لانه ثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلاً تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص \* وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فالدلالة ان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي صلى الله

واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامنه ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقا تل آخر عصاة من امتي الدجال

وانما المراد بالامة من لا يتسك ﴿ ٢٦١ ﴾ بالهوى والبدعة ولوجاز الخطاء على جماعتهم وقد

عليه وسلم والكل ينتقى بانتفاء بعضه \* الا ترى ان الشرايع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكان القول بانه يؤدى الى انقطاع بعض احكام الشريعة باطلا فكان الاجاع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتسك بالهوى والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة يقال المراد من الامة من لم يتسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيحوز ان لا يثبت حالة الانفراد \* وذلك جائز اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض \* وذلك اى قضاء القاضي انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذى هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى \* وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة من الخطاء فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هى شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء لبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدر على حل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا عليه \* والقيمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت للقيمات نصير مشبعة \* وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له \* والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون مجيزة واذا جمعت الآيات صارت مجيزة \* قال ابو الحسين البصرى في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان يكون مخطئا في القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لانقول كذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطاء اذا انفردوا واجتمع مع كافة الامة لم يكن قوله خطاء وليس بمنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا اسوداء بل بيضاء \* وقدمت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع قوله (فيكفر جاحده في الاصل) اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع وانكر الاجماع الذى اختلف فيه فلا واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظنى كالاجماع السكوتى والمقبول بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعى كاجماع الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس \* وذكر هذا الغائل في تصنيفه والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لا يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثمرة ولون الحكم بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحیح من الآحاد

انقطع الوحي بطل  
وعد الثبات على  
الحق فوجب القول  
بان اجماعهم صواب  
يقين كرامة من الله  
تعالى صيانة لهذا  
الدين وهذا حكم  
متعلق باجماعهم  
صيانة للدين وذلك  
جائز مثل القاضي  
يقضى في المجتهد  
برأيه فيصير لازما  
يرد عليه نقض وذلك  
فوق دليل الاجتهاد  
صيانة للقضاء الذى  
هى من اسباب الدين  
ولا ينكر في المحسوس  
والمشروع ان يحدث  
باجماع الافراد ما  
لا يقوم به الافراد  
والله اعلم فصار  
الاجماع كآية من  
الكتاب او حديث  
متواتر في وجوب  
العمل والعلم به فيكفر  
جاحده في الاصل  
قال الشيخ الامام ثم  
هذا على مراتب  
فاجماع الصحابة  
مثل الآية والخبر  
التواتر واجماع من

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة \* وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة \* ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام \* وان كان بما يفرد الخاصة بمعرفته كتحریم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطى قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة \* وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يفعلوا عنه \* ثم قوله في كفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحدا لاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخلة تحت ادلة الاجماع بلا شبهة \* ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى اى يكفر جاحدا لاجماع المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته لاشتهائهم على اهل المدينة وعرة الرسول \* ويضلل جاحدا اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار \* واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحیح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول \* وهذا كله اذا بلغ النبا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه قوله ( والنسخ في ذلك ) اى فى الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى ولا يجوز بالظنى وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعى جميعا فلما جازمت الصحابة على حكم ثم اجتمعوا على خلافه بعدمدة يجوز ويكون الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على خلافه لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجتمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له \* وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت \* ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفاة النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء \* لاننا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاة لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فقير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه \* وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

والنسخ في ذلك جائز  
بمثله حتى اذا ثبت  
حكم باجماع مصر  
يجوز ان يمتنع  
اوائك على خلافه  
فينسخ به الاول  
ويجوز ذلك وان لم  
يتصل به التمكن من  
العمل عندنا على ما مر  
ويستوى في ذلك ان  
يكون في مصرين او  
مصريا واحدا عني به  
في جواز النسخ والله  
اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ونسوخا على ما مريانه في باب تقسيم الناسخ والله اعلم

﴿ باب بيان سببه ﴾

اي سبب الاجماع \* وهو نوعان \* الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويجهلهم عليه \* والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا \* ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اي النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماء سبب الان الاجماع ثبت في حقنا بواسطة كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه \* واعلم ان عند عامة الفقهاء والتكلمين لا ينقد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والاهم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجب \* ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قاذح في الاجماع \* واجاز قوم انعقاد الاجماع لاعن دليل بان بوقتهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشيد بان يتخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ايسر بمنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل \* وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الاجماع حجة فائدة \* وبان الاجماع لاعن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة الحمام \* ونزل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام وعلوم انه لا يقول الاعن وحى ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الاعن دليل \* ولان الاجماع لا يصدر الاعن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزا فابل بناء على حديث سمعوه ووعى من النصوص رأوه ومؤثر في الحكم فاما الحكم جزا فابل بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد \* وقواهم لو انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نقول به اذ الخلاف في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط \* على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع بالجائز قبله بالاتفاق \* واماما ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الاعن دليل الا انه لم ينقل اليه استغناء بالاجماع عنه \* واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظاهريا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر \* وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

﴿ باب بيان سببه ﴾

قال الشيخ الامام رضي الله عنه وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس وقال بعضهم لا بد من جامع آخر مما لا يحتل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعيا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانته وتقرير الهم على المحجة

أعلم قطعاً فلا يجوز أن يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعاً إذا الفرع لا يكون أقوى من الأصل  
كذا ذكر الاختلاف في الميزان وأصول شمس الأئمة وعليه يدل كلام الشيخ أيضاً \* ولكن  
المذكور في عامة الكتب أنهم وافقونا في انعقاد الإجماع عن خبر الواحدواختلفوا في انعقاده  
من القياس \* ووجهه أن الناس خلقوا على فهم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور إجماعهم  
على شيء إلا جامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعاً فاما  
الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعاً ولأن الإجماع منعقد على جواز  
مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الإجماع من اجتهاد طائفة مخالفة لغيره بالاتفاق \* ولأن  
الإجماع لا يكون بالاتفاق أهل العصر ولا عصر الأوفيه جماعة من نقاة القياس فذلك يمنع  
من انعقاد الإجماع مسنداً إلى القياس \* حجة الجمهور أن انعقاد الإجماع عن خبر الواحد والقياس  
أمر لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الإجماع حجة لا تفصيل  
بينهما إذا كان مستنده دليلاً قطعياً أو ظاهرياً فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي  
لأنه يكون تقييداً لها من غير دليل وهو فاسد \* كيف وقد وقع الإجماع عن خبر الواحد  
والقياس مثل إجماعهم في وجوب الغسل مسنداً إلى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء  
الختان وإجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسنداً إلى ما روى ابن عمر رضي الله  
عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من اتباع طعاماً فلا يديه حتى يستوفيه ومن إجماعهم على  
إمامة أبي بكر رضي الله عنه مسنداً إلى الاجتهاد وهو الاعتبار بالإمامة في الصلوة حتى قال  
بعضهم رضي رسول الله لدينا أفلا نرضاه لدينا وإجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه  
على حد شارب الخمر ثمانين استدلالاً بحديث القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه  
هذا حد وأقل الحد ثمانون \* وقال علي رضي الله عنه إذا سكر هذى وإذا هذى أفتري  
فأرى أن يقام عليه حد المقترب ثم أجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا أي اشتراط جامع  
لا يحتمل الغلط بالمل لأن إيجاب الحكم بالإجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل  
\* دليله أي مستنده أي شرط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الأمة ولاستدامة  
حجة الله تعالى في الأحكام إلى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الأمة على المحجة أي جارة الطريق  
المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين أن يكون مستنده قطعياً أو غير قطعي  
وقوله ( ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الإجماع لنوايوهم بظاهره أن الإجماع  
عند الشيخ لا ينقد عن دليل قطعي كإذهب إليه البعض على ما نص عليه في الميزان لأن الجامع  
لو كان قطعياً لم يبق في انعقاد الإجماع فائدة لأن الحكم والقطع يصحته يثبتان بذلك الدليل  
فلم يبق للإجماع تأثير في إثبات شيء فيكون لنوا \* بخلاف ما إذا كان الجامع دليلاً ظاهرياً لأن أصل  
الحكم أن ثبت به لم يثبت القطع بصحته إلا بالإجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل  
ظني تأييداً من الكتاب أو بالعرض على الرسول عليه السلام والتقارير منه على موجهه  
\* ولأن الإجماع إنما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطرروا  
إلى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق من جمعهم وقد ينفسده والحاجة

ولو جمعهم دليل  
موجب يوجب علم  
اليقين لصار الإجماع  
لنواثبت أن ما قاله  
هذا القائل خشون  
الكلام وأما السبب  
الناقل للنافع على مثال  
نقل السنة فقد ثبت  
نقل السنة بدليل قاطع  
لا شبهة فيه وقد ثبت  
بطريق فيه  
شبهة فكذا هذا إذا  
انتقل البناء إجماع  
السلف بإجماع  
كل عصر على نقله  
كان في معنى نقل  
الحديث المتواتر

واذا انتقل اليها بالافراد مثل قول عبدة ﴿ ٢٦٥ ﴾ السلماني ما اجتمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء

كاجتماعهم على محافظة  
الاربع قبل الظهر  
وعلى اسفار الصبح  
وعلى تحريم نكاح  
الاخت في عسدة  
الاخت وسئل عبد  
الله بن مسعود عن  
تكبير الجنائز فقال  
كل ذلك قد كان الا اني  
رايت اصحاب محمد  
صلى الله عليه وسلم  
يكبرون اربعا وكما  
روى في توكيد المهر  
بالخاوة وكان هذا  
كنقل السنة بالاحاد  
وهو يقين باصله  
لكنه لما انتقل اليها  
بالاحاد اوجب العمل  
دون علم اليقين وكان  
مقدما على القياس  
فهذا مثله ومن الفقهاء  
من ابى النقل بالاحاد  
في هذا الباب وهو قول  
لاوجه له ومن انكر  
الاجماع فقد ابطال دينه  
كله لان مدار اصول  
الدين كلها ومرجعها  
الى اجماع المسلمين  
وصلى الله على نبيه  
محمد وآله اجمعين

انما ثبت فيما اذا كان دليله ظنيادون ما كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع  
لا يرد بما لا فائدة فيه \* ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اي دليل  
كان ظني او قطعي لانه لما انعقد عن مستند ظني فمن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى  
الاتفاق الذي هو ركنه وبعدهما انعقده كان مؤكدا لموجبه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان  
قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر \* فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل  
موجب علم اليقين او شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا  
لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذا التأكيد ليس بمقصودا صلي بخلاف ما اذا لم يشترط  
ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتأكيد ان صدر عن قطعي \* قال شمس الائمة رحمه الله  
فن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يحمل الاجماع لغوا وانما ثبت العلم  
بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة أصلا سواء \* وقولهم الاجماع ينعقد على جواز  
مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقهم مجتهد واحد وعصره اما اذا وافقوه فلا \* وقولهم وجود نفاة  
القياس مانع من انعقاد الاجماع فانه لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث  
فاذن لا يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس  
الائمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض  
اهل الكلام عن لا بصير له في المفقده وبعض المتأخرين من لا علم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقندين  
لافهم ولا يونس بوقاهم \* ويعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا  
على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعية وعندا كثر الفقهاء والمنكلمين يكون منعقدا  
على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولا جله انعقاد الاجماع فيكون منعقدا  
عليه \* ويثني عليه ان الاجماع المنعقد على وجوب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند  
الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله \* وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل  
على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل فيطلب صحته  
وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اي الاجماع اليها بالافراد اي بنقل الاحاد  
وجواب اذا قوله كان هذا اي انتقاله بالافراد كنقل السنة بالاحاد ووقع في بعض النسخ وكان  
بالغوا وليس بصحيح \* واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه  
هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية  
كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت وجبة للعمل  
مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد وذكر الضمائر الراجعة الى السنة في قوله وهو  
يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام \* فهذا اي الاجماع او انتقال  
الاجماع \* مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث \* وقال بعض اصحاب الشافعي منهم  
الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع بحكمه على  
الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع \* والجواب

انا ثبت بنقل الواحد اجاما قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجاما فليما موجبا  
للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد \* ولكنهم يقولون وجوب العمل  
بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجام الحكاية ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا  
اجام ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل  
للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى \* ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب  
العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال بنقل الواحد دليل الظني موجب للعمل قطعا كخبر الذي  
تحلت واسطة بين ناقله والرسول فقل الواحد دليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه  
وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من  
احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تحلل في نقله  
واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل قوله (مثل قول عبدة السلماني) بفتح العين  
وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبدة بن قيس بن سلم او عمر ومنسوب  
الى سلمان بن جى من مراد اصحاب الحديث فيقولون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود  
رضي الله عنهم اسلم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير  
رضي الله عنهم وتزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة  
اثنين او ثلاث وسبعين من الهجرة \* وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنائز يعني سئل عنده ان  
تكبيرات الجنائز اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الآثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره  
ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال من انكر الاجماع اى انكر كونه حجة  
فقد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذا المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات  
والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على نقلها  
فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجماع  
بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل يوصل اليها ما كان ثابتا  
والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوتها به  
وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل آخر والله اعلم \* واذا قدر غنا بتوفيق الله وانعامه \* وتأيدته  
واكرامه \* عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها \* وتأسيس قواعدها وتهذيب مبانيها  
وتوضيح مسائلها المشككة \* وتقيح دلائلها المعضلة \* فلنشرع في شرح الاصل الرابع  
الذي هو ميزان عقول اولي النهى \* وميدان الفحول ذوا الحجبى \* به نعرف قدر الخذاقة  
والفطنة \* ويسر غور الفقاهاة والرزانة \* وفيه بحار القول والافهام \* ويفرط الاغلاق  
والاوهام \* كاشفين النقاب عن غرائب غر الله وحقيقته \* رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه  
ودقايقه \* حامدين لله تعالى على افضاله \* ومصابين على سيدنا محمد وآله \*

#### (باب القياس)

(قوله لان الكلام) لا يصح الابعناء اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

(لا يكون)

#### (باب القياس)

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه الكلام  
في هذا الباب ينقسم  
الى اقسام اوها الكلام  
في تفسير القياس  
والثاني في شرطه  
والثالث في ركنه  
والرابع في حكمه  
والخامس في دفعه  
ولا بد من معرفة هذه  
الجملة لان الكلام لا  
يصح الابعناء ولا  
يوجد الا عند شرطه  
ولا يقوم الا بركنه  
وام يشترع الحكمه  
ثم لا يبقى الا الدفع

لا يكون مفيدا واذالم يكن مفيدا كان مملا وصار كالحان الطيور \* ولا يوجد اى على وجه  
يعتبر الا عند شرطه لان شرط الشئ ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا  
بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا  
بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن \* ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ  
نفس ذلك الشئ او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته \* ولم يشرع بالحكمة  
اذ الشئ انما يخرج من حد السقف والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة  
ثم لا يبقى الا الادفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة  
الجميع قوله (للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته  
عليه بالوضع \* ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها  
لا بظاهرها \* ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسير اهو المراد  
بظاهرة وهو ايقاع الخشبة على جسم حي \* ومعنى يعقل بدلالته وهو الا يلام في تناول العض  
والخنق ومد الشعر في قول الرجل والله لا اضرب فلانا بمعناه لا بظاهرة وصورته كآية تناول  
التأفيف الضرب والشم بمعناه وهو الابداء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البعير  
فان ترك البعير يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه  
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله (اما الثابت بظاهر صيغته  
فالتقدير) يقال قست الارض بالقصة اذا قدرتها بى او يقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار  
ليعرف مقدار غوره \* ثم التقدير لا استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة  
استعمل بمعنى المساواة ايضا فقبل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتهما \* ومنه  
يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه \* ومنه قول الشاعر  
\* شعر \* خف بالحاق كريم على عرض بدنسه \* مقال كل سفيه لا يقاس لك \* واليه اشار  
الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره \* وكان غرضه من  
هذا الكلام ان التقدير فى المعاني والاحكام بالحاق الشئ بغيره ليجعل الشئ الملحق نظير الملحق  
به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته \* واسم النعل مؤنث سماعى الا ان الشيخ ذكر  
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ \* وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت  
كلمة على قبيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لا للابتناء  
ابتداء قوله \* وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقاس على  
اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لا تنفقا على كونه اصلا بينهما كالحقنى فى  
مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسبيلين وصاحبه يسعى فى الحاقهما بالقي  
القليل \* وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر  
قاس يقاس \* وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا  
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

# باب تفسير القياس

للقياس تفسير هو  
المراد بظاهر صيغته  
ومعنى هو المراد بدلالة  
صيغته ومثاله الضرب  
هو اسم الفعل يعرف  
بظاهرة ومعنى يعقل  
بدلالته على ما قلنا اما  
الثابت بظاهر صيغته  
فالتقدير يقال قس  
النعل بالنعل اى احده  
به وقدره به وذلك ان  
يلحق الشئ بغيره  
فيجعل مثله ونظيره  
وقد يسمى ما يجرى  
بين اثنين من المناظرة  
قياسا وهو مأخوذ  
من قايسته قياسا وقد  
يسمى هذا القياس  
نظرا مجازا لانه من  
طريق النظر يدرك  
وقد يسمى اجتهدا  
لان ذلك طريقه  
فسمى به مجاز

احترزا عن القياس الغوى او العقلى \* وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان اجتهاد القلب اى بذله مجهودا يحصل هذا المقصود \* وذكر فى القواطع انه اختلف فى الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعى رحمه الله وقال اشار اليه فى كتاب الرسالة واما الذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يقتصر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد يقتصر الى القياس \* وحده هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره \* وقبل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه \* والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل فى باب الاجتهاد حل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس قوله ( واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ) وذلك لان معناه الغوى لما كان جعل الشئ مثالا لآخر مساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للمخصوص عليه فى المعنى الذى ترتب الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لانه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك \* والدرك هو العلم او فى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لانه مثبت له كالدخلان يوقف به على وجود النار لا ان يثبت وجودها به \* ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بغيرها بين الجمع او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع \* ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين فى ذلك فقل هو رد الحكم المسكوت عنه الى المتناظر به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس \* وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه \* وقبل هو تعدية حكم الاصل بعلمه الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذا الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ \* ولان حكم الاصل وعلمه من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل يمثل علمه فى الفرع \* والمنقول عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علمه فى الآخر \* واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمنتهى بل المثبت هو الله تعالى وذ كر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذ كر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصفر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب \* واختار القاضي الباقلانى والغزالى وعامة اصحاب الشافعى انه حل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما \* قال الغزالى واما قيل حل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المعدومين

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل من مفاصله

وهذه جملة لا نعقل الا  
 بالبسط والبيان وبيان  
 ذلك ان الله تعالى كلفنا  
 العمل بالقياس بطريق  
 وضعه على مثال  
 العمل بالبينات فجعل  
 الاصول شهودا فهي  
 شهود الله ومعنى  
 النصوص هو شهادتها  
 وهو العلة الجامعة بين  
 والفرع الاصل ولا بد  
 من صلاحية الاصول  
 وهو كونها صالحة  
 للتعليل كصلاحية  
 الشهود بالحرية والعقل  
 والبلوغ ولا بد من  
 صلاح الشهادة  
 كصلاح شهادة الشاهد  
 بلفظة الشهادة خاصة  
 وعدالته واستقامته  
 للحكم المطلوب  
 فكذلك هذه الشهادة  
 ولا بد من طالب الحكم  
 على مثال المدعى وهو  
 القاييس ولا بد من  
 مطلوب وهو الحكم  
 الشرعى ولا بد من  
 مقضى عليه وهو  
 القلب بالعقد ضرورة  
 والبدن بالعمل اصلا  
 او الخصم في مجلس  
 النظر والحاجة ولا بد  
 من حكم هو بمعنى  
 القاضى وهو القلب

ولو قيل جل شئ على شئ لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشئ  
 \* وكذا لو قيل جل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لا ينبي عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه  
 عليه بتأويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونفيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد  
 منهما قد يكون نفيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الحد مع اجوبتها مذكورة في كتبهم  
 قلت فلنطلب فيها قوله (وهذه جملة) اى ما ذكرناه مدرك في احكام الشرع ومفصل  
 امرهم لا يعقل الا بالبسط \* وعسارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا ببسط  
 الكلام \* وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما  
 نطق به النصوص \* بطريق وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبينات في خصوصيات  
 العباد \* وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه \* فجعل الاصول وهى النصوص  
 شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد \* ومعنى  
 النصوص هو شهادتنا اى معناها الذى تعلق بالحكم به لا المعنى اللغوى وفسر بقوله وهو  
 العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوى \* ولا بد من صلاحية الاصول اى للشهادة \* وهى اى  
 الصلاحية على تأويل الصلاح \* كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى  
 هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه \* ولا بد من  
 صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملائما اى موافقا للتعليل  
 السلف غير خارج من فهمهم كما لا بد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول  
 اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة \* وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة  
 وهى كونه صدقا \* واستقامته اى مطابقتها للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون  
 موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا  
 لعدم المطابقة \* فكذلك هذه الشهادة اى فثل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصدددها  
 فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها هنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة  
 بالائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها من فساد  
 الوضع ونحوه \* ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان  
 المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا في ايجاب  
 العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة  
 \* وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فاقضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له  
 \* ولا بد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب بحكم بعد فهمه تأثير وصف في حكم بثبوت ذلك  
 الحكم بناء عليه كالقاضى في الخصومات بقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على  
 الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد  
 وبينهما تباين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو لبدن حقيقة وقصدوا القلب صار  
 مقتضى ادله بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالقاضى اذا قضى

بثبوت الملك للدعي بعد ظهور الجحمة صار المدعي عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للدعي وكما لو قضى بثبوت الر مضائية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف \* واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقي للشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات كما في سائر الشهادات لان تمام الالتزام يتبين بالعجز عن الدفع \* وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردي رحمه الله مثالا لهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة \* والشاهد قوله تعالى \* او جاء احد منكم من الغائط \* وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنهي آخر \* وشهادته دلالة وصفي النجاسة والخروج على الانتقاض \* وعدالة الوصفين ظهورا في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة \* والطالب هو القياس \* والمطلوب انتقاض الطهارة \* والحكم القلب \* والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قال فلم يتوضأوا واحتجم فلم يتوضأوا ومثاله قوله ( هذا ) اى ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع \* مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اى جميعهم \* لتعديده احكامها الى ما لا نص فيه اى لا يثبت مثل حكم النص في الانص فيه والمراد من التعديده الاظهار \* واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات \* وقيل في حده هورد غائب الى شاهد ليس تبدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من الحديب والامامية من الراوفض والحنابلة المشبهة والخوارج الا التجديد منهم \* وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة في القروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجود تنافي الكتاب \* واما الشرع فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره \* والخلاف فيه في موضعين في جواز التعديده عقلا وفي وقوعه شرعا فمذ جميع اصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جاز عقلا وواقع سمعا \* وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى التجديد منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به بمنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره \* وقال دوداد بن علي الاصبهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهر واني انه ليس بمنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمما غلب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورته اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا \* وانفق القائلون بورد التعبد به مما على ان الدليل السمي الوارد بتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السمية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

واذا ثبت ذلك بقي المشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأى على الاصول الشرعية لتعديده احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لا يثبتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصبهاني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قدم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة تنال به لا مكان العمل باستصحاب الحال

التعبد بالافيسة الشرعية لان النصوص لا تفي بجميع الاحكام لتناهيها وعدم تنهاى الاحكام  
فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحريزا عن خلو الواقع عن الاحكام الشرعية \* والى  
وجوب التعبد بالعقل ذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول  
الفقه \* ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر  
القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم  
الامامية والخوارج \* وقوله القياس قسم منه اى من دليل العقل \* والقول الثانى اشارة  
الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والظاهر ومتابيه فان  
والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه كما دود ومتابيه فان  
القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممنوعا لكنه لما لم يرد نص يدل على  
اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجحه عليه لم يكن معمولا به بل يكون سابقا بالاستصحاب  
\* ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد  
اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في مأخذ الامتناع العيني على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع  
بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصلى مما يرد العقل  
وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذى كان تابيعين فلا يجوز  
العمل بالقياس الذى هو ظني على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه قوله ( واخرج من  
ابطال القياس ) الى آخره تملك نفاة القياس بآيات من الكتاب \* مثل قوله تعالى \* ما فرطنا  
في الكتاب من شيء \* اى ما تركنا من شيء الا وقد بينا انكم بما كنتم اليه حاجة وقوله تعالى  
\* ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين \* ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب  
ولا يابس الاجمعه \* وقوله عز ذكره \* وتزلزلنا عليك الكتاب تبانا لكل شيء \* من امور الشرع  
اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او  
اشارته او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد في شيء ههنا فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده او  
عدمه فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى \* قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه \* الآية فقد  
امره بالاحتجاج بعدم نزول انحرهم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا  
بيان كل الاحكام من رطب ويايس موجودا في الكتاب كما قبل اش) جمع العلم في القرآن لكن \*  
تقاصر عنه افهام الرجال \* فيكون القياس مستغنى عنه فن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا  
في الابانة والبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه  
وسلم قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا  
واضلوا وفي رواية ابى هريرة رضى الله عنه فقاوسا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واصلوا  
السبايا جف صيبة بمعنى مسيبة وارادهم الجوارى اى اتخذوا الجوارى سرايات فولد لهم اولادا  
ليسوا بنجباء اذ النجباء من قبيل الالهات فصدر منهم الله ما يقضى الى الضلال والاضلال وهو  
القياس ومثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعمل هذه الامة  
برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى

واخرج من ابطال  
القياس بالكتاب  
والسنة والمقول اما  
الكتاب فقول الله  
تعالى وتزلزلنا عليك  
الكتاب تبانا لكل  
شيء وقوله تعالى  
ولا رطب ولا يابس  
الا في كتاب مبين ومن  
جعل القياس حجة لم  
يجعل الكتاب كافيا  
واما السنة فقول النبي  
عليه السلام لم يزل  
امر بنى اسرائيل  
مستقيما حتى كثرت  
فيهم اولاد السبايا  
فقاوسا ما لم يكن بما قد  
كان فضلوا واصلوا

عوف بن مالك الاشجعي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفرق امتي على  
بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحللون الحرام ويحرمون  
الحلال \* وروى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله  
تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا بقي عالم اتخذ  
الناس رؤساء جهالا فافقوا بغير علم فضلووا واصلوا والفنوى بالرأى فتوى بغير علم \* وروى عن  
عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة اى لم يحفظوها فاقوال ابراهيم  
فضلووا واصلوا وعن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم  
في ارايت وارايت \* وعنه انه قال ان علمتم في دينكم بالقياس احللتكم كثيرا مما حرم الله وحرمتكم  
كثيرا مما احل الله \* وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا  
بالقياس \* وقال الشعبي ما حدثك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا  
عن رأيتهم فالحق في الحش \* وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا انى اخاف ان تزل قدمي  
بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله ( واما المعقول فكذا ) وتمسكوا  
بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في  
الدليل وهو القياس \* ولمعنى في المدلول وهو ما ثبت به من الحكم الشرعى \* اما الدليل  
اى المعنى الذى في الدليل \* فشبهه في الاصل اى اصل القياس واحترزه عن خبر الواحد  
كما سقته \* لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى  
تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا إشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين  
سائر الاوصاف بالرأى الذى لا يتك من احتمال الغلط والخطأ ولهذا ترى الفقهاء يختلفون  
في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد  
والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى في اصله شبهة  
لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات  
حقه بما فيه شبهة \* بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو  
حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال اليها فيؤثر تمكن هذه الشبهة  
في انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة \* وجبة للعمل كائن النص المأول لا يخرج  
عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا \* وبخلاف حقوق العباد فانها ثابتة بدليل في  
اصلها شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى \* اما الذى في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله  
تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد لعبودية  
قال الله تعالى \* اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تطاعوا الله تعالى بالعقول والاراء لانه لا يمكن اداء  
الطاعة الاتكمية وكيفية ولا مدخل للرأى في معرفة كمية الطاعة وكيفيةها ولا العقل وقوف  
على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجالا  
لا كحسن شكر النعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء \* الاترى ان من الشرايع

واما المعقول فلمعنى  
في الدليل ولمعنى في  
المدلول اما الدليل  
فشبهة في الاصل لان  
النص لم ينطق بشئ  
من الاوصاف علة  
للحكم والحكم المطلوب  
حق الله تعالى فلا  
يصح اثباته بما هو  
شبهة في الاصل مع  
كل قدرة صاحب  
الحق واما الذى في  
المدلول فلان المدلول  
طاعة الله تعالى ولا  
يطاع الله تعالى بالعقول  
والآراء الاترى ان  
من الشرايع ما لا يدرك  
بالعقول مثل المقدرات  
ومنها ما يخالف المعقول

ملا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كأعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات وأرواح الجنائيات \* ومنه أى من المشروع أو من المذكور وهو الشرايع \* ما يخالف المقول أى القياس الظاهر والدليل الظاهر الذى عرف أصلا فى الشرع ولم يرد أنه يخالف دليل العقل على معنى أن العقل يقتضى خلاف ذلك لأن الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز أن يتناقضا بوجه \* وذلك مثل بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام فى القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى فيكون العمل فيه بالرأى عملا بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن إهمال الرأى فيه \* وبمثله هذه الشبهة تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين التماثلات فى الأحكام كإيجاب الغسل بالماء دون البول الذى هو مثله بل أنجس منه وكإيجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وكإيجاب الجلد بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى الكفر والشرك الذى هو أغلظ منه وكإيجاب القتل بشاهدين دون إيجاب حد الزنا لهما مع أن الزنا دون القتل وكأيات الإحصان بالحرمة الشبهة الشهوة وعدم إثباته بمائة من الجوارى الحسان وكنهه من النظر إلى شعر الشبهة الشهوة وإباحته إلى شعر الأمة الحسناء وكأباحة النظر إلى وجه الحرة الحسناء وتحريره إلى شعرها مع اتفاقهما فى تهيج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر \* وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا فى إيجاب القتل والجمع بين قتل الصيد عند أخطائه فى إيجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عند إيجاب الرقبة وإذا كان كذلك استحالة ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فإن قضية العقل والقياس التسوية بين التماثلات فى أحكامها والاختلاف بين المختلفات فى أحكامها قوله ( ولا يلزم أمر الحروب ) جواب عما يرد نقضا على الوجهين فإن الرأى مع احتماله الخطأ والغلط قد يستعمل فى الحروب بالاتفاق وهى أمور الدين وأركانها \* وكذا يستعمل فى أدراك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من أمور الدين \* وكذا قيم التلغات تعرف بالرأى عند إيجاب ضمانها وهو من أحكام الشرع فعرفنا أن حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فينتقض به الوجه الأول \* وإن الله تعالى قد بطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثانى \* فقالوا ماذا كرم ليس بل لازم علينا ما على الوجه الأول فلان المدعى استحالة إثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يلقى بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم وهذه الأشياء من حقوق العباد فيجوز أن يثبت بالرأى \* أما غير القبلة فلا يشكل لأن يقع تقويم التلغات راجع إليهم فى العاجلة فانه من باب الانتصاف الذى يقوم به مصالح العباد فى الدنيا وكذا أمر الحروب فانهم يدفعون به ضرا عن أنفسهم أو يجرون نفعا إليها فيكون من أمور الدنيا ومصالح العباد \* وأما القبلة أى دركها فاصله بمعرفة أقاليم الأرض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الأماكن والأقاليم \* وذلك أى عرفان

ولا يلزم أمر الحروب  
ودرك الكعبة وتقويم  
المتلغات أما على الأول  
فلا ينافى من حقوق  
العباد أما غير القبلة  
فلا يشكل وأما القبلة  
فاصله بمعرفة أقاليم  
الأرض وذلك حقه  
العباد فبنى على وسعهم  
وأما على الثانى فلان  
هذه الأمور إنما يعقل  
بوجود محسوسة إلا  
ترى أن نيم التلغات  
وهو النساء وأموال  
الحرب تعقل بالأسباب  
الحسية وكذلك القبلة  
وكان يقينا بأصله على  
مثال الكتاب والسنة

اقليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرهام  
المصالح فبني عرفانها على وسعهم لاحتياجهم فلذلك صح استعمال الرأي في درك القبله لاضطرارهم  
وعجزهم \* بخلاف حق صاحب الشرع فانه وصوف بكمال القدرة ولا يجوز اثباته بما  
في اصله شبهة \* واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه  
كاحكام القواعد الكلية دون ما يمنع فيد التنصيص وهذه الاشياء يختلف باختلاف الاشخاص  
والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال  
فاعتبر فيها الرأي \* واما الثاني اى على الوجه الثاني وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقول  
فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوده محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر  
الى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر الى مثاليها في الاوصاف التي يمكن اعتبارها \*  
وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس  
مثل التوقى عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جهة  
الكعبة محسوسة في حق من عابها وبعد البعد منها قد يصير كالحسوسة بالنظر في دلائلها فكان  
اعمال الرأي في هذه الاشياء في معنى العمل بالاشبهة في اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة \*  
ولفائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثاني لان غايته  
ان الرأي في هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام  
ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع  
بالرأى \* وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في  
اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان  
اصحابها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت  
بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأى بل بالنص تقديرا وكان الشيخ اراد بقوله على مثال  
الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتسكوا بالجواب الاول فيقولوا لانسلم ان هذه الاشياء  
من قبل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأي \* وحصل  
بما قلنا اى بالمنع من القياس \* المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لا يمنع  
عن القياس احتاج عن التأمل في معاني النصوص لاستخراج الاحكام \* قال القاضي الامام  
في التوقيم قالوا وفي الجرح عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى جرحنا  
عن القياس لزنا المحافظة على النصوص والتجرح في معاني اللسان وفي محافظة النصوص  
اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التجرح في معاني اللسان اثبات حيوة القلب فتبوت البدع  
بظهور القلب فان عند ظهوره يتبين الزيف الذي هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى  
بحيوة القلب لان القلب لا يجبي الا باستعمال الرأي في معاني النصوص ومعانيها غائرة جمة  
لن تنزف بالرأى وان فنيت الاعار فيها فلا يفضل الرأي للهوى فيتم امر الدين بموت  
البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس \* ثم ذكر الشيخ

وحصل بما قلنا المحافظة  
على النصوص بمعانيها  
ولان العمل بالاصل  
مواضع القياس يمكن  
وذلك دليل دعينا الى  
العمل به قال الله تعالى  
قل لا اجد فيما اوحى  
الى محر ما على طاعم  
يطعمه الآبة وليس  
كذلك ما ذكرنا من  
امور الحرب وغيرها  
لان العمل بالاصل غير  
يمكن وكذلك امر  
القبله فعملنا بالاجتهاد  
للضرورة ولا يلزم  
عليه الاعتبار بمن  
مضى من القرون في  
الثلاث والكرامات  
لان ذلك امر يعقل  
بالحس والعيان ودلى  
ذلك بحمل ما ورد في  
الكتاب من الامر  
بالاعتبار على امر  
الحرب بحمل مشاورة  
النبي عليه السلام  
ولعامة العلماء وائمة  
الهدى الكتاب  
والسنة والدليل  
المعقول وهذا اكثر  
من ان يحصى واوضح  
من ان يخفى وانما ذكر  
طرقا منه تبركا واقتداء  
بالسلف

جوابا اخر لهم من ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل  
الذى كان ثابتا يقين يمكن في مواضع القياس \* وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل  
به شرطا في قوله عز وجل \* قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الا به فمعا. كان العمل به لا يجوز المصير  
الى مادونه لعدم الضرورة \* وليس كذلك اى لوضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب  
وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال  
الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا \* وكذا ليس في  
الحرب والقتلة اصل نستحبه ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جوزنا العمل  
بالاجتهاد فيها للضرورة \* ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضى  
من القرون واعمال الرأى بالتفكر في احوالهم ومآلهم من المثلاث اى العقوبات والكرامات  
واجب وذلك من باب الدين فمرطنا ان الرأى معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع  
فقالوا لا يلزم عليه اى على ما قلنا ان القياس ليس بحجة \* ذلك لان ذلك اى لحوق المثلاث  
والكرامات \* امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسمع  
او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول  
ما تلفه مما وقف على تلف مثله بتأوله \* قال شمس الائمة رحمه الله المقصود من اعمال الرأى  
في احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق  
الكرامة لمن قبلهم حتى يتأولوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى  
يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه وايتان الاناث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب  
ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني الاسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم  
بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة شئى فقد كان  
الوقوف على معاني الافة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة  
وعلى ذلك يحمل اى على ما يدرك بالحس والعيان مثل المثلاث والكرامات يحمل ما ورد  
من الامر بالاعتبار في قوله تعالى \* فاعتبروا يا اولى الابصار \* وعلى امر الحروب يحمل  
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام  
بقوله وشاورهم فى الامر ومشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم  
في ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا في ما امرهم به من احكام الرفع  
والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام \* اذا اتيتكم بشئ من امر دينكم فاعملوا به واذا  
اتيتكم بشئ من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار)  
امرنا بالاعتبار وهو برد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد  
اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويته به في التقدير وهذا  
هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص \* وقيل الاعتبار التبيين  
ومنه قوله تعالى اخبارا ان كنتم للرؤيا تعبرون تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا  
يا اولى الابصار  
والاعتبار رد الشئ  
الى نظيره والعبرة  
البيان

البناء هو اعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكر شمس الأئمة فكان الضمير في قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما والى المعنيين بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر والقياس مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان حكمه ايضا بالرد الى النظر فكان الامر متناولا \* وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة عن الشئ الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يعبر عليه والمعبور السفينة او القنطرة التى يعبر بها والمعبرة الدفعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جازها الى ما يلزمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجاوزة الى الغير وذلك متحقق فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر \* فان قيل لان سلم ان حقيقة الاعتبار هي الانتقال والمجاوزة بل حقيقة الاعتبار الاتعاط لتبادله الى الفهم من اطلاق اللفظ \* ولحجة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يتفكر فى امر الآخرة ولا تمتنع بان يقال هو غير معتبر \* ولترتب في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فانه انما يحسن ترتيبه عليه لو كان المراد الاتعاط دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر \* ولئن سلمنا دلالة على القياس ففعله على القياس فى الامور العقلية دون الشرعية \* او على ما كانت منه منصو صاعليه لعدم امكان حله على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما كان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متافيان فاجراء اللفظ على عمومته يؤدى الى الامر بالمتنافيين وهو محال \* ولئن سلمنا امكان حله على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمخصوص عليه وما لم ينصب عليه امارّة على الحكم والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه \* قلنا حقيقة الاعتبار هي المجاوزة والانتقال الى الغير كذا كرنا الاتعاط فانه يقال اعتبر فلان فاعتظ فيجعل الاتعاط معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاط لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ على نفسه بمتنع \* ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاط متحقق ان المنعطف بغيره مستقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه \* فاما تبادل الفهم الى الاتعاط دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيرهم كالفهم الاتعاط فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال نفيا للاشتراك والمجاز \* فاما صحة نفيه عن القياس الذى ليس بمتعطف بالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الآخرة فاذا دخل به قيل هو غير معتبر بمجازا كما قيل لمن لا يتدبر فى الايات اعصى واصم لا بالنظر الى كونه قايما فانه لا يصح \* واما ركاكة ما لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر فمسئلة لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى اجد جزئياته وذلك ليس بركيك \* مثاله لو سئل واحد عن مسألة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم  
لارؤيا تعبرون اى  
تبينون والقياس  
مثله سواء فان قيل انما  
يصح الاعتبار بامر  
ثابت بالنص دون  
الرأى وهو ان يذكر  
سبب هلاك قوم او  
نجاتهم وكذلك عندى  
هنا اذا ذكرت العلة  
نصا مثل قول النبى  
فى الهرة انها من  
الطواغات والجواب  
ما بين ان شاء الله وقال  
الله تعالى ان فى ذلك  
لايات لقوم يتفكرون  
ويعقلون ونحو ذلك

كالو سئلوا عن اكل او شرب في صوم رمضان يحب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع  
 فعلية الكفارة \* ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم  
 لازوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه  
 بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الاية ولو كان ذلك محتملا لصار معناها يخرجون بيوتهم باليد وبأيدي  
 المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر \*  
 الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم  
 لا المنع منه \* وقولهم قد خص منه كذا فلا يتسكبه في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد  
 قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص لثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول  
 ما لم يوجد فيه اشارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود  
 من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظر له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظر  
 ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم تدخل تحته لم يصح  
 تخصيصها منه فبقى النص على عومه موجبا لليقين كما كان \* على انا ان سلمنا انه صار ظننا  
 فهو وجه عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا \* والجواب  
 مانين اراد به قوله وبيان ذلك في الاصل الى آخره قوله ( ولكم في القصاص حيوة )  
 فاقصاص افناء وتقويت للحياة وقد جعل مكانا وظرفا للحياة في هذا النص وذلك من  
 طريق المعنى بشرعه واستيفائه كاذكر في الكتاب \* اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار  
 شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه \* وصده  
 اى منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فلم هو من القودوس لم صاحبه  
 من القتل \* فيصير اى شرع القصاص يعنى مشروعيتها حيوة لهما اى القاصد القتل  
 والمقصود قتله \* بقاء عليها اى بقاءهما الحيوة \* وفي بعض النسخ عليهما اى بقاء حيوتهما  
 عليهما \* ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحياة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله  
 تعالى \* ومن احياءها فكانما احياء الناس جميعا \* وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس  
 واما في استيفائه اى كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القاتل  
 خوفا على نفسه منهم فيصدقتهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة الخوف عن نفسه  
 فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء  
 لهم معنى \* وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء \* ولان القاتل اذا قتل محي اثر القتل  
 في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياءه بدفع سبب العذاب عنه \* وعلى هذا  
 يكون الخطاب للقتلة \* وتكثير لفظ الحياة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة  
 وبالمقتول غير قاتله فتفور الفتنة ويقع القتال بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة  
 وانقطع القتال فكانت فيه حيوة \* عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحياة فان  
 بارتياد القاطع من القتل تحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب  
 التكثير والمنع التعريف لان التعريف يقتضى ان الحياة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم

في القصاص حيوة

وهو افناء وامانة

في الظاهر لكن

حيوة من طريق المعنى

بشرعه واستيفائه اما

الاول فان من تأمل

في شرع القصاص

صده ذلك عن مباشرة

سببه فيبقى حيا ويسلم

المقصود بالقتل عنه

فيبقى حيا فيصير حيوة

لها اى بقاء عليهما واما

في استيفائه فلان من

قتل رجلا صار جريا

على اوليائه وصاروا

كذلك عليه فلا يسلم

لهم حيوة الا ان يقتل

القاتل فيسلم به حيوة

اولياء القاتل الاول

والعشائر فصاروا

احياء معنى وهذا

لا يعقل الا بالتأمل

كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله عزذ كره \* وتجدنهم احرص الناس على حيوة \* فان  
الحرص لما يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهى الحيوة في المستقبل  
اذا احرص لا يكون على حيوة الماضية والراهبة حسن التنكير \* ولان الحيوة الحاصلة بالارتداد  
من القتل لا يكون في حق الكل فان كثير من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يتمتع  
خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداد بل يكون في حق البعض ولما دخل  
الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل  
\* يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس \* حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح  
التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اى كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال  
الرأى افرنا ان استعمال الرأى لاستخراج معانى النصوص امر سائغ في الشرع والقياس  
ليس الاستعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضى الامام في التوقيف  
والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار عن قتل  
فقتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم اننا لانكر  
استعمال الرأى لمثل هذا المعنى اذ لابد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته و اشاراته وذلك  
لا يأتى الا به انما الكلام في استعماله لاثبات الحكم الشرعى في محل غير منصوص عليه  
ولادلالة الآية على جوازها فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب  
كما سيجى بيانه قوله ( واما السنة فاكتر من ان يحصى ) واحتج مثبتوا القياس ايضا  
بما ثبت بالتواتر المعنوى عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكتر من ان يحصى  
ما يدل على شرعية القياس وجوب العمل به مثل حديث معاذ رضى الله عنه فانه لما قال  
اجتهد برأى ضرب على صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى  
اجتهد برأى بل مدح وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص  
وامر به ابا موسى رضى الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة  
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال عمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا  
اقضى فقال على انك ان اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة  
\* وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر  
مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعى وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة  
عند اصحاب ابى حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعه داع على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص  
صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح  
الاحتجاج به \* قال الفزالى رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا  
وانكارا وما كان كذلك لا يدرج فيه كونه مرسل بل لا يجب البحث عن اسنده وهو كقول  
عليه السلام \* لا وصية لوارث \* ولا تنكح المرأة على عمتها ولا توارث اهل مليون شتى \* وغير  
ذلك مما عملت به الامة كافة \* وذ كر غيره ان مثبتى القياس ابدا كما ويتمسكون به في اثبات

واما السنة فاكتر من  
ان يحصى من ذلك  
ماروى عن النبي صلى  
الله عليه وسلم حين بعث  
معاذا الى اليمن قال بم  
تقضى قال بما في  
كتاب الله قال فان  
لم تجد في كتاب الله  
قال اقضى بما قضى به  
رسول الله قال فان لم  
تجد فيما قضى به رسول  
الله قال اجتهد برأى  
قال الحمد لله الذى  
وفى رسول الله  
وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقاً منهم على قوله \* فان قيل \* ان سلمنا صحته لانسلم كونه دالاً على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لا غير بل هو عبارة عن است فراغ الجهد في الطلب فيجمله على طالب الحكم من النصوص الخفية \* او على التمسك بالبرائة \* او على القياس الذي علمته منصوص عليها او موصى اليها \* او يحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذلك فاما بعد اكمال الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكل لا يكون الا بعد اشتغال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس \* قلنا لا يجوز حل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقضي انتفاء النص على سبيل العموم جلياً كان او خفياً فيخص به بالجلي دون الخفي من غير دليل يمنع وكذا لا يجوز حله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد \* ولا على ما كانت علمته منصوصاً عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد اعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلم يحل على القياس المنصوص على علمته لم يكن ذلك وافياً بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة \* ولا يصح حله ايضا على انه كان قبل الاكل فان الاكل لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يهتق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط \* ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقدر وينا معنى حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام اجاز قياس غيره وقدر وينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الختمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعاً على جواز القياس \* وكلمة من يجوز ان تكون متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس \* وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام لمن الله اليوم وحرمت عليهم الشعوم فحملوها وباعوها واكلوا ايمانها حكم بتحريم ثمنها قياساً على تحريم اكلها \* وقوله عليه السلام لا مسلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا اخبرته اني اقبل وانا صائم تنبها على قياس غيره عليه \* وقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انقص اذا جف فقل نعم فقال فلا اذن \* وقوله عليه السلام في محرم وقضيت به باقية لا تخمروا رؤسهم ولا تقربوه طيباً فانه يبعث يوم القيمة مليها \* وقوله عليه السلام في شهادة احد زملوهم بكمومهم ودمائمهم فانهم يحشرون يوم القيامة واداجهم نشجت دما \* وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلام في حديث المستبقة \* فانه لا يدري اين بانته يده وقوله عليه السلام في الصيد فان وقع في الماء فلا ياكل لعل الماء اعان على قتله \* الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها فنزل جللتها منزلة التواتر وان كانت آحادها آحاداً \* فان قيل لا تمسك لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان تعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من النصيب على العلة جواز الخلق غير المنصوص به كما قال الرجل اعتقت غانما لسواده

وقد روينا ما هو  
قياس بنفسه من النبي  
عليه السلام

لم يعنى جميع عبده السود وكذا لو تلك بمؤثر بان قال اعنت فاما احسن بخافه لم يلزم  
عنى غيره وان كان غيره احسن خلفا منه \* قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعايل بيان  
كون العلة بائنة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يحز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عند  
اشترائها في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وخلا ذكره عن  
الفائدة بخلاف قوله اعنت فاما اسواده او احسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعايل في العنى  
فيكون ذكره كعدمه وذلك لان الشرع عاق احكام الاملاك - حصولا وزوالا بالانفاظ دون  
الارادات المجردة حتى لو قال اعنت او طلقت غير فاصلة لعنى والطلاق يثبت العنى والطلاق  
ولو نوى عنى او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شئ \* فاما احكام الشرع فيثبت  
بكل ما دل على رضا الشارع واداته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا \* يوضحه ان احدا  
لو باع مال التاجر بمحضر منه بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بتلفظه بالاجازة  
ولو جرى بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضا ويثبت  
الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى متمسك آخر حول عليه  
اكثر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان اصحابه رضى الله عنهم عملوا بالقياس  
وشاع وزاغ ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسألة الجدو الاخوة  
ومسألة العول والمشاركة وميراث ذوى الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس  
\* ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على  
ما قاله عمر رضى الله عنه بطريق المقايسة والرأى حيث قال الاترضون لامر الدنيا كم بمن  
رضى به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام  
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس \* وكذلك عمر رضى الله عنه جعل  
امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر فى التعيين الى عبدالرحمن  
بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على عمر رضى الله عنه على ان يعمل برأى ابى بكر وعمر فقال  
اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضى الله عنه هذا الشرط  
فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العبرين  
\* وشاوروا في حد شارب الحجر فقال على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى  
واذا هذى افترى فحده حد المفترين فاس حد الشارب دلى حد الاذنى فاخذوا برأيه واتفقوا  
عليه \* ولما ورث ابو بكر رضى الله عنه ام الامم دون ام الاب قال له عبدالرحمن بن سهل رجل من  
الانصار وقد شهد بدر القدر وث امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها وترك امرأة لو كانت هي  
الميتة ورثها فرجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس \* وروى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قال  
في الكلاية اقول فها برأى \* وعن عمر رضى الله عنه اقضى في الجد برأى \* ولما سمع في الجين الحديث  
قال كدنا ان نقضى فيه برأى \* وقضى عثمان بتوريت الميتة بالرأى \* وعن على رضى الله  
عنه اجتمع رأي ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارقهن \* وقال

وعمل اصحاب النبي  
عليه السلام في هذا  
الباب ومناظرتهم  
ومشاورة في هذا  
الباب اشهر من ان  
يتحى على ما قل يميز

ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروج اقول فيها برأى وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والظواهر ثم فس الامور برأىك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التماسى في الباطل \* وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأى ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لانص فيه وكفى باجاءهم حجة \* فان قيل لانسلم عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لما سئل عن الكلاله اى سماء تظلمنى واى ارض تغشى اذا قلت في كتاب الله برأى \* وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأى الى آخر ما ذكرنا \* وعن عثمان وعلى رضي الله عنهما انهما قالوا لو كان الدين بالقياس لكان المسيح على باطن الخلف اولى من ظاهره \* وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبىه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها \* قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعا بين القلين بقدر الامكان وذكر انزالى رحمه الله في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بانقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كبراث الجد والاخوة وتعين الامام بالبيعة وجمع المصحف وما لم يتواتر كذلك فقد صرح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاوثر ذلك علما ضروريا بقرائهم بالرأى كما عرف سخاوة خاتم وشجاعة على بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها مقاطيع ومروية من غير ثبت وهي باعيانها عارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بيقضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها \* ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم \* ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا \* فان قيل سلمنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتي ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها \* قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الائمة وآثر المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لانسلم انه اجماع سكوتي فان جميع اهل الاجتهاد والفقهاء من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأى عند عدم النص فكان ذلك اجاعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حتى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحض من الصحابة في القياس الا نفر يسير من قدمائهم كالحلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابى بن كعب ونعاذ بن جبل ونفريسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم  
فقد ضل عن سواء  
السبيل وناشد الاسلام

ابوبكر وعمر وثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعههم الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وجزاز  
للتنافين السكوت على التفتية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول \* وقال ولوان الصحابة لم يوافقوا  
العمل بما امروا به ولم يكفوا عما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأى والقياس لارتفع بينهم  
الخلاف والتهارج ولم يشفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كفوا وتجهروا وتأمروا وتكفوا  
القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقنال \* وبمثل طعنت  
الرافضة فيهم ايضا فزعوا ان الصحابة تأمروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم  
بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف \* فقال  
الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان ثناء الله تعالى عليهم في آيات من  
القرآن ومدح رسوله اياهم في الاخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتقاع قدرهم عند الله  
ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام ويقول الرافضة الذين هم  
اعداء الدين \* ونابذ الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربه لان الدين وصل اليه من قبلهم  
فتى طعن فيهم لم يثبت بقلهم شئ فكان الطعن فيهم حائث الى الاسلام في التحقيق قوله  
(ومن ادعى خصوصهم) الى آخره \* زعم من عجز من نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة  
الرأى في الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فراروا من الشبهة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز  
العمل بالرأى اما بمشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان  
المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم \*  
او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا  
تكريما له \* والدليل عليه انهم عملوا بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يحجز غيرهم  
كأروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذا نزل بالواقام وتقدم  
ابوبكر رضي الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكث  
مكانك فرفع ابوبكر رضي الله عنه يده وحده الله تعالى ثم استأخرو وتقدم رسول الله وقد كانت  
سنة الامنة لرسول الله عليه السلام. معاودة بالنص ثم تقدم ابوبكر بالرأى وقد امره ان يثبت  
مكانه ثم استأخرو بالرأى \* وكتب على رضى الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله  
فقال سهيل بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه  
السلام عليا رضى الله عنه ان يحول لفظ رسول الله فابى حتى جاءه الرسول عليه السلام بنفسه  
وما كان هذا الا بلاء عملا بالرأى في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقض الصلاة بمتابعة  
الامام بالرأى وقد كان الحكم للسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا  
بالرأى في موضع النص وفي نظائرها كثيرة وكذلك عملوا بالرأى فيما لا يعرف بالرأى من المقادير  
نحو حذو الشرب كما قال علي رضي الله عنه ثبت بارأى ثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأى  
\* فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالرأى فقد ادعى امرا  
لادليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم  
فقد ادعى امرا لادليل  
عليه بل الناس سواء  
في تكليف الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل \* قال شمس الأئمة  
رحمه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير  
دليل \* واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن  
الاحوال ففسادة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم \* وكذا  
دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعميم النص بترك  
الرأي في مقابلته لا بظاهر المخالفة لامر الله ورسوله بالرأي وانما عملوا بخلاف النص في بعض  
الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى  
ففي حديث الامامة على الصديق رضي الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت  
على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله  
جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشارة بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم  
بين يدي رسول الله \* وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله  
عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المعهود والتأخر الى الحضور  
كان رخصة وكذلك علم على رضي الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام فلم يقصده الاتيم  
الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحض من المشركين عزيمة \* ثم الرخصة في الصلح  
مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام  
المساحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرهبون  
في الصلح لضعفهم فلماذا ابي على رضي الله عنه عن ذلك \* وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه  
ان في البداية بالقائمت المسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متتابعة  
رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك او لا تمسكا بالعزيمة لا مخالفة  
للنص \* واما احداث الشرب فثبت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحديث القذف والحكم  
الثابت بالاجماع لا يكون محالاً به على الرأي كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله قوله ( واما  
المعقول ) فكذا استدلالا بعموم قوله تعالى فاعتبروا اعلى ان العمل بالقياس واجب وانما داخل في  
عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاختبار بالثلاث دون  
الرأي فقال ان سلنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به \* والخاص ان  
الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه الغوى الا انه تمام دليلا  
معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكير لا بظاهر النص وصيغته \* وهذا التقدير  
الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور \* وهو الكفر اي السبب المنقول عنهم  
الكفر ليكف عنها اي يمنع عن تلك الاسباب لتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء  
يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل الاعتبار  
احوالنا باحوالهم فكيف عما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ  
بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو ان  
الاختبار واجب بنص  
القرآن وهو النظر  
والتأمل فيما اصاب من  
قبلنا من الثلاث  
باسباب نقلت عنهم  
لنكف عنها احترازا  
عن مثله من الجزاء  
وكذلك التأمل في  
حقائق الاذه لاستعارة  
غيرها لها سايف  
والقياس نظيره بعينه  
لان الشرح شرع  
احكاما بمعاني اشار  
اليها كما نزل مثلات  
باسباب قصها ردمانا  
الى التأمل ثم الاختبار

حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضوعين يكون تنصيضا على الامر به في الموضوع الآخر دلالة \* واللام في ليكف متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل اي كما ان التأمل في احوال من قبلنا واجب لاعتبار احوالنا باحوالهم \* التأمل في حقائق اللغة اي في معاني الالفاظ \* لاستعارة غيرها اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع \* اليها اي لتلك الحقائق والمعاني \* سابغ اي جاز كالتأمل في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل سابغ بخلاف فكذا التأمل في الاصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعديته حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا \* ولو قيل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيره وضوابطها سابغ لكان موافقا لما ذكر شمس الائمة وغيره وهو ان التأمل في معنى الثابت بشاره صاحب الشرع منزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة \* ثم التأمل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جاز مستقيم من عمل الراخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لانعرف المؤثر الا بالسمع من صاحب الشرع كما لا يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما بالسمع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب \* وقال القاضي الامام ايضا انا احينا بالقياس الحج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناوله النص اذ كما احياها ونحن معه حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة في الاصل وام يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك هذا \* والقياس نظيره اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقيقة اللغة \* ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء الى الاعتبار دعاء الى التأمل قوله (وبين ذلك) اي بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بنى النصير \* من ديارهم من مساكنهم بالمدينة \* وذلك انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فتقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فخالقوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصارى بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام ففسد المنافقون اليهم لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فتحن معكم لا تحذلكم وان خرجتم فخرجتم معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الاجلاء على ان يحمل كل ثلاثة ايات على بعير ماشاؤا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واربعا الا اهل

وبين ذلك في الاصل  
في قول الله تعالى هو  
الذي اخرج الذين  
كفروا من اهل  
الكتاب من ديارهم  
لاول الحشر فالخراج  
من الديار عقوبة بمعنى  
القتل والكفر يصلح  
داعيا اليه

يبتين منهم ال ابي الحقيق والحي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالخير \*  
واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهمي مثل اللام في قدمت لحقوت وفي جثته لوقت  
كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر \* معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم  
الى الشام وكانوا من سبط لم يصيبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من  
جزيرة العرب الى الشام \* او هذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خير  
الى الشام واليه اشير في الكتاب \* وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان الحشر يكون  
بالشام \* ما ظنتم ان يخرجوا الشدة بائسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم  
\* وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بأس الله \* فاتيهم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا  
لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون  
عليهم \* وقذف في قلوبهم الرعب يقتل رئيسهم غرة على يد اخيه \* والرعب الخوف الذي  
يرعب الصدر اي يملأه \* وقذفه انباته وركزه \* يخربون بيوتهم التخريب الاخراب  
والانفساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والاخراب تركه لاساكن فيه والانتقال عنه  
كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأقتهم وان لا يبقى لهم  
بالمدينة دار ولا منهم ديار \* والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ليدسوا  
افواه الازقة وان لا يتحسروا بعد جلالتهم على بقائهم اما كن للمسلمين وان ينقلوا معهم ما كان  
في بيوتهم من الخشب والساج المبيع واما المؤمنون فداعبهم ازالة تحصينهم وتمنعهم وان يتسع  
لهم مجال الحرب \* ومعنى تخريبهم لها بآيدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب  
فيه فكأنهم امرتهم بدوكافوهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولي الابصار يا ذوي العقول  
ولا تفعلوا فعل بني النضير فترك بكم منازل بهم هذا تفسير الآية \* وبين الشيخ طريق  
التأمل فيها للاعتبار فقال فالخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عديل القتل في قوله  
تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل واشد منه اختار بنو اسرائيل  
القتل على الجلاء \* والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الارجاج الذي هو بمنزلة القتل لانه  
يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الارجاج ايضا \* واول الحشر دلالة على تكرار هذه  
العقوبة لان الاول يدل على ثانيا بعده وهو اجلاء عمر كابتنا اصابة النصره جزاء التوكل  
وقطع الحبل لانهم لما يظنوا خروجهم رؤا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم منقطعة  
عنه فتوكلوا على الله فجزوا بالنصرة والتجاح \* وان المقت اي السخط والبغض يقال مقته  
اي ابغضه \* والخذلان اي ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاعتذار بالشوكة  
اي شدة الناس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله  
جزوا بذلك \* ثم دعانا بقوله عن اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص  
\* للعمل به اي للعمل بما وضع لنا من المعنى فيما لانص فيه فتقيس احوالنا باحوالهم فحترز  
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل منازلهم \* فكذلك في مسئلتنا هذه اي كارجب لنا

واول الحشر دلالة  
على تكرار هذه  
العقوبة وقوله تعالى  
ما ظنتم ان يخرجوا  
دليل على ان اصابة  
النصرة جزاء التوكل  
وقطع الحبل وان  
المقت والخذلان جزاء  
النظر الى القوة  
والاعتذار بالشوكة  
الى ما لا يحصى من  
معاني النص ثم دعانا  
الى الاعتبار بالتأمل  
في معاني النص للعمل  
به فيما لا نص فيه  
وكذلك في مسئلتنا  
هذه

ومثال ذلك في مسألة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال ﴿ ٢٨٦ ﴾ الخنطة بالخنطة اي يبعوا الخنطة بالخنطة

التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر النصوص لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص فيه قوله (وبيان ذلك) اي بيان التأمل لاستخراج المعنى الذي هو مناسط الحكم باشارة الشارع يتحقق في مسألة الربوا وذلك اي ذلك البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخنطة بالخنطة الحديث \* روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضى فعلا بالنصب بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في المعاوضات فيضمير فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الخنطة بالخنطة مثل بمنط بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهى بخثارة الشيخ ههنا يبعوا الخنطة بالخنطة مثلا بمنط مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمرفه الفعل الذي جعلت التسمية مبدأه \* ودل عليه اي على ان المضمرة ما ذكرنا هذان الحديثان والخنطة اسم علم المكيك اي اسم موضوع غير معنوى لنوع من الطعام الذى يصح ان يكال ولم يرد تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكال اصلا لا يخرج عن كونه مكبلا وقد قبل هذا المسمى بجنسه بقوله الخنطة بالخنطة \* وقوله مثلا بمنط حال لما سبق وهو الخنطة ويكون حالا عن المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر لا يجاب يكون نظرا الى الاصل \* ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فيصرف الى الحال التي هى شرط الجواز وصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الخنطة بالخنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية لاضمار الامر لانه اظهر في اجاب شرط المائة وهذا لان الشئ قد يصير مشروطا بشرائط يعترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود ولا نعتقاده وان لم يكن بنفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة \* والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المائة في القدر اى الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان محمدا رحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمنط كبلا بكيل ووزنا بوزن قتين بذلك ان المراد به المائة قدر الاوصاف وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر بعضه بعضا \* فثبت بصيغة الكلام اي ثبت هذا المجموع وهو اضمار البيع واجاب المائة وكون المائة في القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في معناها \* والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفين من احد الجائدين او من غير جنسها كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة \* وقوله ربوا اسم لزيادة وهى حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لكل زيادة فان الربح في التجارة والفاء في

لان الباء كلمة الصاق فدل على اضمار فعل مثل قولك بسم الله فدل عليه قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن الصامت ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الاسواء بالسواء والخنطة بالخنطة الاسواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى والخنطة اسم علم المكيك معلوم وقد قبل بجنسه وقوله مثلا بمنط حال لما سبق والاحوال شروط اي يبعوا بهذا الوصف والامر لا يجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التي هى شرط والمراد بالمثل القدر لما روى في حديث آخر كبلا بكيل فثبت بصيغة الكلام وقوله والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة وهى حرام

(الزراعة)

وهو فضل مال لا  
يقابله عوض في  
معاوضة مال بمال  
والمراد بالفضل  
الفضل على القدر  
لان الفضل لا يتصور  
الا بناء على المماثلة  
ليكون فضلا عليها  
والمراد بالمماثلة القدر  
النص فكذلك الفضل  
عليها لا محالة

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام\* وهو اى الفضل الذى هو ربوا  
فضل مال لا يقابله عوض في مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق  
فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشترائه مفسدا  
للعقد فيكون كالأوباع عبدا تجارية وشرطان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشتري للبايع  
عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة عن العوض في عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو  
كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلان مال يحل وان كان بغير عوض لان  
عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به مالا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف  
مقتضاه فعرفنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض في عقد المعاوضة \* فان قيل ينبغي ان  
يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس  
الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعدين وثوب  
بعشرة اثنان جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا في عقد المريض وبيع الاب  
والوصى \* قلنا لان سلم انه فضل خال عن العوض اذا لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا  
للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى  
ما يساوى درهما بعشرة جعل ذلك في حقه متقوما بعشرة لرغبته في شرائه بعشرة ولها اثر  
في اثبات زيادة المالية والنقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس واعل له فيه منفعة ومصلحة  
تساوى بعشرة فكان في حقه متقوما بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار ان في السوق  
قيمتها عشرة \* وكذا لو باع ما يساوى عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما في حق المتعاقدين  
لتراجم رغبتهما فيه فلم يخل بفضل عن العوض ولكن لما وجدته المشتري عند اهل السوق  
يساوى بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية  
الى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالي عن العوض \* وكذا في تصرف  
المريض والاب والوصى لان اثبات زيادة المالية برغبة المشتري انما تصح اذا كان ذلك تصرفا  
في خالص ملكه وتصرف الاب والوصى في مال الصغير واليتيم وتصرف المريض في مال يتعلق  
به حق الغير لا في خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبتهم لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر  
الفضل في تصرفاتهم ايضا والمراد بالفضل الفضل على القدر اى القدر الشرعى وهو  
الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشيئين على الآخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على  
تقدير عدم الفضل ليكن تحقيق فضل احدهما على الاخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان  
في العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة في شئ من العلم وانما ازاحدهما زيادة فيه وهما ذكرت  
المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة في القدر بالنص وهو ما روينا من قوله  
عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل  
مبني عليه في الذكر كالأوقيل زيد فقيه وعمر فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل  
الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر\* بوضحه ان البدلين او تماثلا من سائر الوجوه

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل \* وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كان المراد بالمائلة هو المائلة في الكيل لا مطلق المائلة فكذلك الفضل على المائل المائلة لا يكون حراما ما لم يكن مكبلا لان السابق مثل يمثل \* والمراد منه القدر اى الكيل والفضل وهو دف وجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كيلا \* وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبى عنه وهو مخالف للروايات فانه قد نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجزى فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الخنطة بثلاثة امناء منها لا يجوز ومعلوم ان المدين الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذلك الوباع فقبرا من الخنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل قوله ( فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ) معنى ثبت بالتقرير الذى ذكرنا ان الحكم الاصلى في هذا النص وجوب التسوية بين البديلين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد ثم الحرمة اى ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا يمثل اى بيعوا الخنطة \* واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المائلة كيلا فلم يكن مالا يجزى فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تنبى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الخنطة بالخفنة والحفنة بالتفاحنة \* عند البيع بخنطها اى عند بيع الخنطة بخنطها او بيع هذه الاموال المذكورة في النص بخنطها \* واذا تاملنا وجدنا الداعى الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس \* قال الامام البرغرى في طريقته \* ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احتراز عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية المالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البديلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوى بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعافضار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضى نهيا عن ضده فاجاب التسوية كيلا بكيلى يكون تحريما للفضل على الكيل \* فالكيل ونعنى به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في التماثلين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنكاح جعل علما للحل في حق الزوج وللحرمة في حق غيره بمنزلة الطول والعرض يعنى فيما له طول وعرض فان ذراعاً من الثوب بمائل ذراعاً من اللبد صورة كان ذراعاً من الثوب بمائل ذراعاً آخر من الثوب

وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر هذا حكم هذا النص عرّفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المائلة عند البيع بخنطها واذا تأملنا وجدنا الداعى الى هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية وان تكون امثالا متساوية الا بالجنس والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما يقوم المائلة بهما بالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المائلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المسألة معنى

صورة ومعنى قوله ( وسقطت قيمة الجودة ) جواب عما يقال لان سلم ان المائلة تثبت حقيقة بماذا كرم فانه قد بقي تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدر او جنس فان المسألة التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنتقص بالرداءة واذا لم تثبت المائلة لا يظهر الفضل كما في العبد والشياب \* فقال هذا انما يلزم او بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبرة وعينه سواء والفضة بالفضة تبرة وعينها سواء والعين اسم للمضروب وء و اجود من الثبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها وورد بها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة \* وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجمعوا على انه لو باع حنطة جيدة بقفيز من حنطة رديئة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لا يمكن جعل الفلوس في مقابلة الجودة تحكيما لا العقد اذا اعتياض من الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن واحدا من اموال الربوا \* ولما عرف وهو الوجه المعقول ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فنفقته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعتها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منقمة لم يكن لها قيمة تهدر وتبقى العبرة للعين \* بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة \* ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثلته رد يا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة رديئة فانه يجعل تبرة ما حتى يعتبر من الثالث واو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجواز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرة ما في الثانية كما او باع اوفلو سا جيدة راحة بفلوس رديئة راحة \* لاننا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد جرح هؤلاء من المقابلة بالجنس لانهم امرؤ بالتصرف على الوجه الاظهر والمقابلة بالجنس طريق لا سقاط قيمة الجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف الدافع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن بمثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قبل الجيد بالردى وله ان لا يرضى بمقابلته بالردى حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا قوله ( ولما صارت ) اي الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس \* وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يكيل احراز اذن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقيق التسوية \* لا علة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها وعدم اعتبارها لا يصلح علة لامر وجودي اذا الوجود لا يصلح اثر لعدم ونتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثر لعدم

وسقطت قيمة الجودة  
بالنص وهو قوله  
جيدها وزديها سواء  
تبرها وصينها سواء  
وبالاجماع فبين باع قفيزا  
جيدا بقفيز ردي  
وزيادة فلس انه لا  
يصح ولما عرف ان  
ما لا ينتفع به الا بهلاكه  
فنفقته في ذاته ولما  
صارت امثالا بالقدر  
والجنس وسقطت  
اعتبار القيمة للجودة  
شرطا لالة لان عدم  
لا يصلح علة

تقوم الجودة فجعل سقوط النقود شرطاً لالة \* صارت المماثلة جواب لما \* ثابتة بهذين الوصفين  
 اى القدر والجنس \* بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالمتماثلين والثانية  
 بصار اى صار سائر الاعيان فضلاً بواسطة ثبوت المماثلة بين البديلين بالكيل والجنس \* فصار  
 شرط شئ منها اى من الاعيان \* فى البيع اى فى بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار ان  
 كل واحد حرام خال عن العوض \* او باعتبار ان كل واحد مفوت للمماثلة الواجبة بالامر \*  
 فان قيل يبطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين او بيضة ببيضتين حيث يجوز وان جعلت  
 هذه الاموال امثالا متساوية المالبية قطعاً بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات  
 بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل فى ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عدداً مع  
 التفاوت \* قلنا لا نسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المال قطعاً بخلاف الكيل لانه يوجب  
 المساواة قدراً على وجه لا يبق فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد  
 النسوية قطعاً اعتبر علة موجبة للتسوية ايضاً كما فى الفلوس الراجحة فانها لما صارت امثالا  
 متساوية قطعاً على وجه لا يجرى فيها المماثلة لم يجز بيع فلس بفلسين \* وانما جعلت امثالا  
 فى ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج عن  
 العدوان واجب والتفاوت فى القيمة اكثر فلو لم تحمل هذه التفاوت لوقعنا فى تفاوت  
 اعظم منه وهو تفاوت القيمة \* والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسهل فيه الاترى  
 ان السلم يصح فى الشباب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلاً للربوا كذا فى الطريقة البرغرية  
 فهذا اى كونه الداعى الى الحكم هو القدر والجنس \* معنى معقول اى مفهوم من هذا  
 النص فان قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلاً  
 يمثل يشير الى القدر \* ليس بثابت بالرأى يعنى ابتداء بل هو مستنبط من النص \* فليرى  
 من بعد اى من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعى اليه القدر والجنس  
 الا الاعتبار \* وهو اى الاعتبار اى طريقه كذا \* مثل حكم النص بلا تفاوت اى مثل حكم  
 النص فى الاشياء المنصوص عليها من الخطة والشعير وغيرهما \* فلزمنا اثباته اى اثبات الفضل  
 الخالى عن العوض وهو كما ذكرنا اى هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذى ذكرنا من الامثلة  
 اى فى الامثلة \* او هذا المثال الذى فى صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهى الثلاث  
 والاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التى ذكرناها فرق فان التأمل فى اشارات  
 نصوص الثلاث لتعرف المعانى الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل فى حقائق  
 اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل فى اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعانى الداعية  
 الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله ( وحصل بما قلنا ) لما فرغ من اقامة  
 الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا  
 من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اى بنفسها  
 ونظمها \* وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب مطمئن بالوقوف على

صارت المماثلة ثابتة  
 بهذين الوصفين  
 وصار سائر الاعيان  
 فضلاً على هذين المتما  
 ثلين بالكيل والجنس  
 بواسطة المماثلة فصار  
 شرط شئ منها فى البيع  
 بمنزلة شرط الخمر  
 ففسد به البيع فهذا  
 ايضاً معقول من هذا  
 النص ليس بثابت  
 بالرأى فليرى من بعد  
 الا الاعتبار وهو ان  
 وجدنا الارز والجنس  
 والدخن وسائر  
 المكيلات والموزونات  
 امثالا متساوية فكان  
 الفضل على المماثلة فيها  
 فضلاً خالياً من  
 العوض فى عقد البيع  
 مثل حكم النص بلا  
 تفاوت فلزمنا اثباته  
 على طريق الاعتبار  
 وهو كما ذكرنا من  
 الامثلة ما بينها وبين  
 هذه الجملة افتراق  
 وحصل بما قلنا اثبات  
 الاحكام بظواهرها  
 تصديقاً واثبات  
 معانيها طمانينة

وشرحا للصدور  
وثبت به تعميم احكام  
النصوص وفي ذلك  
تعظيم حدودها ولزنا  
بهذا الاصل بمحافضة  
النصوص بظواهرها  
ومعانيها ومحافضة  
ما تضمنته من المعاني  
التي تعلقت بها احكامها  
جما بين الاصول  
والفروع معاً وهو  
الحق وماذا بعد الحق  
لا الضلال وما للخصم  
الا التمسك بالجهل  
وصار تعليق الحكم  
بمعنى من المعاني ثابتاً  
بحجة فيها ضرب شبهة  
وفي التعيين احتمال  
وجائز وضع الاسباب  
للعمل على هذا الوجه

المعنى الذى هو متعلق الحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صلوات الله عليه  
طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارني كيف نحى الموقى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال  
بلى ولكن ليعلمن قلبي \* وطمانينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه  
اليه \* وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسخه لقبول الحق \* والشرح يضاف الى  
الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة  
رحم الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال ان شريح الله  
صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فن برد الله ان يديه بشرح صدره للاسلام  
والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالمعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين  
يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالمعينة ونعلم ان من ضل الطريق  
اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه  
اذا ما بين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى  
وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالنور الذى جعله الله  
في قلب كل مسلم فالنوع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب  
المعنى يكون نوع حجرور فما التحقيق معنى انشراح الصدر وطمانينة القلب الثابت بقوله  
تعالى \* لعله الذين يستنبطونه منهم \* فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم  
والمجتهد نخطئ \* ويصيب عندكم \* قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على  
وجدي مطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتوهن  
مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر \* ويثبت به اى باثبات المعاني \* تعميم احكام  
النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج  
الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصرا على الاشياء  
الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات \* وفي ذلك اى وفي تعميم  
احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه وبمعانيها فيما لم ينص  
عليه من الفروع فكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه  
واهمالها فيما لم ينص عليه \* ولزنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس بمحافضة النصوص  
بظواهرها \* ومعانيها اى بمعانيها اللغوية ومحافضة ما تضمنته اى النصوص من المعاني التى  
تعلقت بها احكام النصوص وهى المعاني الشرعية لانه ما يقف على النصوص ومعانيها  
اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها وما يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد  
الحادثة الى ما يناسبها من النصوص \* جما اى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع  
جميعاً \* وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان  
ما يفضى اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان في المنع عن القياس  
محافضة النصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما خطأ \* وما للخصم وهم نفاة القياس الا التمسك

بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستحباب الحال ماله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة \* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز \* كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة \* وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستحباب الحال ماله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة \* ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز \* كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الآية المأولة والعام الذى خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة \* وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

فانه هو المتنازع فيه واما الجواب من حديث واثلة وهو حديث اولاد السبابة فهو ان المراد منه القياس المهور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع واليه وقعت الاشارة في قوله فقا سواما لم يكن بما قد كان لا القياس الذى نحن بصدد فانه في التحقيق اظهر ما قد كان ورد مشروع الى نظائره \* وكذا المراد من الراى والقياس المذكور في سائر ما رووا من الاخبار الراى المقترح المذموم الذى هو مدرجة الى الضلال او الراى الذى يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الراى الذى قصده اظهار الحق فانه تعالى امر به في اظهار قيمة الصديق قوله جل جلاله يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم اصحابه والصحابه عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير تكبير من احدهم على من استعمله كابينا فكيف يظن الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام او جعله مدرجة الى الضلال هذا شئ لا يظنه الاضال كذا قال شمس الائمة رجه الله \* وما قال النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل \* قوله لان الشرع ورد بالفرق بين التماثل والجمع بين المختلفات \* قلنا اما بالفرق فلا تفرقها في المعاني التى تعلق الاحكام بها

كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا او وجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلا شتر اكها في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعمل بعلة مختلفة \* فان قال الخصم ان غرضي بما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلمنا انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الخسنة فيحرم النظر اليه ولكن ذلك من اقوى ما تذكرونه من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع بطلانه فقد صح قولنا ان وضعه يمنع من القياس \* فنجيبه بان في الشرع حكم اماره في بعض الصور لا يمنع من كونها اماره فان القيم الرطب اماره في الشتاء على المطر ولا يقض كونه اماره وجود غير رطب في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها مختلفة عنها امكانها اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

### ( فصل في تعليل الاصول )

لما بين في اول ابواب الاصول وهي النصوص شهروا الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك \* فقالوا يختلفون يعني القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص المنضمة للاحكام من الكتاب والسنة \* او الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر \* فقال بعضهم اي بعض القايسين \* هي غير شاهدة اي غير معلولة في الاصل \* لا بدليل اي الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالتزام به على الخصم \* واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والنعت منه دليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا \* واجيب عنه بانه قد جاء على فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التوقيم \* اخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اي ذو علة بمعنى المرض \* وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه \* الا ان يمنع مانع اي يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع \* وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف \* يعني لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي تعلق الحكم به \* وهذا اي هذا القول اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله لانه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

( فصل في تعليل )

( الاصول )

قال الشيخ الامام  
واختلفوا في هذه  
الاصول فقال بعضهم  
هي غير شاهدة اي  
غير معلولة لا بدليل  
وقال بعضهم هي  
معلولة بكل وصف  
يمكن الابتناء وقال  
بعضهم هي معلولة  
لكن لا بد من دليل  
يميز وهذا اشبه  
بمذهب الشافعي  
رحمه الله والقول  
الرابع قولنا انا  
نقول هي معلولة  
شاهدة

\* ولأنه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع أنه تمسك بالأصل لم يخرج إلى إقامة الدليل في كل نص أنه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزماً عنده نظراً إلى أن الأصل في النصوص التعليل \* وأما قال وهذا أشبه لأن هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصاً يستدل بمسائله عليه \* وأما صاحب الميزان هذا القول إلى الشافعي وإلى بعض أصحابنا أيضاً \* والقول الرابع قولنا أنا نقول هي معلولة شاهدة أي الأصل فيها التعليل عندنا أيضاً ومعلولة شاهدة بمعنى واحد \* الإيمان مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات \* ولا بد في ذلك أي في جواز التعليل من دلالة التمييز أي دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الأوصاف \* ولا بد قبل ذلك أي قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر \* من إقامة الدليل على أنه أي النص الذي نريد استخراج العلة منه للحال \* شاهد أي معلول لأن الظاهر وهو أن الأصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لالزام \* وهذا القول مذهب بعض أصحابنا كما ذكر في الميزان وأن كان القاضي الإمام والشيخان ذكروه مذهباً لأصحابنا على الإطلاق \* واختار صاحب الميزان أن يقول الثالث كما هو مذهب العامة فقال إن أحكام الله تعالى مبينة على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة أي الأحكام الثابتة بهامعلقة بمعنى ومصالح وحكم فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية \* ولأن الأصل أن كان واحداً واستخرج منه كل من خالف علة لتعلق الحكم بها كان الأصل معلولاً باتفاقهم وأن كان كل واحد استخرج من أصل على حدة فتى علة بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة يكون معلولاً فلا حاجة إلى قيام النص أو الإجماع على كونه معلولاً \* وذكر في بعض نسخ أصول الفقه زعم بشر المربسي وأبو الحسن الكرخي أن من شرط صحة القياس أن يعتقد الإجماع على كون حكم الأصل معلولاً أو يقوم نص عليه وزعم عثمان البستي أن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه \* وكلاهما باطل لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الأصل معلولاً أو دليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله أنت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظاهر وبعضهم اليمين من غير أن يقوم دليل من نص أو إجماع على كون تلك الأصول معلولة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم يرد عليه بأن ما ذكرت من الأصل غير متفق عليه مما أدى إلى خلاف إجماعهم باطل قوله (احتج أهل المقالة الأولى) وهم الذين قالوا بأن الأصل في النصوص عدم التعليل بأن النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللفظ وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون أهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة إلى المعنى إذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية ألا ترى أن حكم النص في قوله عليه السلام \* الخنطة بالخنطة مثل مثل والفضل ربوا \* حرمة فضل الخنطة على الخنطة في البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكبل

الإيمان ولا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بأن النصوص في الأصل معلولة إلا بإقامة الدليل في هذا النص على الخصوص أنه معلول احتج أهل المقالة الأولى بأن النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه إلى معناه وذلك كالحجاز من الحقيقة

بالكيل في الجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعى من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع وتوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعى من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغيير الحكم النص وترك الحقيقة الى المجاز بل ابعاد المجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الا بدليل كالايجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل \* وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم \* والضمير في فلا يترك راجع الى النص \* ثم استوضح هذا بدليل آخر فقال الاترى ان الاوصاف متعارضة بمعنى يقتضى كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فان وصف الطعم في حديث الربوا يقتضى حرمة بيع التفاحه بالتفاحتين واباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس \* والتعليل بالكل اى بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على النص \* او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى تناقض فان التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجب التعليل كما قلنا \* او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجنس والنورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والثنية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدى اليه باطلا \* وبكل وصف محتمل يعنى بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به محتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذا لم يثبت بالاحتمال والشك فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل \* ولان الحكم ظهر دقيق كل الاوصاف التى اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل \* وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علمه بنص او اجماع قوله (واحتج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن \* بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بامر ذكره من الدلائل ولا يتأنى القياس الا بالوقوف على المعنى الذى صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان تلك الدلائل لم تفصل بين نص ونص \* ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشئ بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صار كل وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الا بدليل  
الاترى ان الاوصاف  
متعارضة والتعليل  
بالكل غير ممكن وبكل  
وصف محتمل فكان  
الوقف اصلا واحتج  
اهل المقالة الثانية بان  
الشرع لما جعل القياس  
حجة ولا يصير حجة الا  
بان يجعل اوصاف  
النص علة وشهادة  
صارت الاوصاف  
كلها صالحة فصالح

بكل وصف اصلا \* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف \* الايمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجساما مثل رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الايمانع بان يخالف دليلا قطعا من نص او اجماع او يظهر فسق الراوى \* فكذلك هذا اى مثل رواية الحديث لتعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف لما يتحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع \* ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا اى في الشرع \* صار التعليل والشهادة من النص اى من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه ليس بما بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك اى ذلك الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج بالاحتمال من ان يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة \* وعن قولهم التعليل بتغيير الحكم وترك الحقيقة الى الجواز وانما التعليل لاثبات حكم الفرع يعنى اثر التعليل في اثبات حكم الفرع لافى تغيير حكم الاصل فان الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذى يحصل به طمأنينة القلب وانسراح الصدر \* ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافعى انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس \* وصار ذلك اى التعليل اصلا في النصوص \* بطل التعليل بكل الاوصاف اى بجمعيها بان يجعل الكل علة \* لانه اى التعليل شرع للقياس مرة اى لتعدية الحكم الى غير المنصوص عليه والحاكمة به \* وللحجج اخرى عند الشافعى فانه يجوز التعليل بعلة قاصرة لا للجرح بالحجج فحسب \* وهذا اى التعليل بجميع الاوصاف بسبب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للحجج لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما اتفقت التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل عين وصفا من سائر الاوصاف للتعليل \* وقوله الواحد من الجملة جواب عما يقال ان لم يكن التعليل بالجملة فموجب العقل الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين والاكثر منها \* فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد سقوط الجملة كافي وقت الصلوة لما تعذر سببية الجميع جعل الجزء الأدنى سببا لاثبتقن به والتعليل بالوصفين واكثر جائز لكن الزيادة على الواحد لا يثبت الا بالدليل ايضا \* هذا تقرير ما ذكر في الكتاب \* ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه قبحه وزيادة تعميم الحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذى

الاثبات بكل وصف  
الايمانع مثل رواية  
الحديث لما كان حجة  
والاجتماع متعذر  
صارت رواية كل  
عدل حجة لا يترك الا  
بمانع فكذلك هذا ولما  
صار القياس دليلا  
صار التعليل والشهادة  
من النص اصلا فلا  
يترك بالاحتمال وانما  
التعليل لاثبات حكم  
الفرع فالنص فيبقى  
موجبا كما كان ووجه  
القول الثالث انه لما  
ثبت القول بالتعليل  
وصار ذلك اصلا  
بطل التعليل بكل  
الاوصاف لانه ما  
شرع الا للقياس مرة  
وللحجج اخرى عند  
الشافعى وهذا بسبب  
باب القياس اصلا  
فوجب التعليل بواحد  
من الجملة فلا بد من  
دليل يوجب التمييز  
لان التعليل بالمجهول  
باطل والواحد من  
الجملة هو المتيقن به  
سقوط الجملة لكنه  
مجهول

وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما بين ان شاء ﴿ ٢٩٧ ﴾ الله تعالى لكننا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل

شاهدا للحال لا نأخذ  
وجردنا من العصوص  
ما هو غير معلول  
فاحتمل هذا ان يكون  
من تلك الجملة لكن  
هذا الاصل لم يسقط  
بالاحتمال ولم يبق حجة  
على غيره وهو الفرع  
بالاحتمال ايضا على  
مثال استحباب الحال  
ولا يلزم عليه ان  
الاقتداء بالنبي عليه  
السلام واجب مع  
قيام الاختصاص في  
بعض الامور لان  
الاقتداء بالنبي عليه  
السلام انما صار واجبا  
لكونه رسولا واماما  
وهذا الاشبهة فيدفع  
بسقط العمل بما دخل  
من الاحتمال في نفس  
العمل فاما هنا فان  
النص نوعان معلول  
وغير معلول فيصير  
الاحتمال واقعا في  
نفس الحجة ولان  
الشرع ابتلانا بالوقوف  
مرة وبالاستنباط  
اخرى كل ذلك اصل  
فلما اعتدلا لم يستقم  
الاكتفاء باحد الاصلين  
فاما الرسول عليه  
السلام فانهما يثبت للاقتداء

يحتاج الى دليل مميز \* وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس  
جعلت النص معلولا ليكن القياس اذ لا قياس الا بكون النص معلولا والالكان يثبت بوصف من  
الجملة فلم يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة  
على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد لا بدليل \* وذكر شمس الاثمة رحمه الله ان الصحابة انما  
اختلفوا في الفروع لاختلفوا في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى  
ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احدا او صاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع  
الوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله (وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط)  
يعني هذا الذي ذكرناه والمختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم  
دليل التمييز الاخالة وعندنا التأثير على ما بين في باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل \* لكننا  
نحتاج قبل ذلك الى بيان التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل \* على كون  
الاصل اي النص الذي يريد تعليله \* شاهدا اي معلولا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل  
يعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مشقوب السرقة بالاجماع  
فيحوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو  
التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق  
واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على  
الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة لدفع الالزام \* لكن هذا الاصل وهو كون التعليل  
اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للملزم به قبل قيام الدليل على كونه  
معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير \* على مثال استحباب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق  
الظاهر صلح حجة دافعة لاملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستحباب  
نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه  
لا يرثه المفقود لاحتمال الموت \* وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرثه شهادة باحتمال كونه  
عبدا اذ الاصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حرته لم يصح حجة عليه باعتبار  
الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا اذا  
قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله (ولا يلزم) جواب  
عن سؤال يرد على هذا الاصل \* وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى \* لقد  
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة \* قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني \* كان التعليل في النصوص  
اصل بالدلائل الموجبة للقياس \* وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل  
اباحة صوم الوصال وحل التسمع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفي من الغنمة وغيرها كما ثبت  
عدم التعليل في بعض النصوص \* ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على  
عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقد الدليل المانع  
فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

السلام فانهما يثبت للاقتداء (كشف) (٣٨) (ثالث) لامعارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال

معلوماً مانع عنده مانع \* فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماماً صادقاً بقوله تعالى \* واتبعوه لعلكم تهتدون \* وليس في كونه رسولا واماماً شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعاً ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخلة في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كإلحاق العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان أصله موجباً مالم يثبت دليل التخصيص \* فاما فيما نحن فيه فلا احتمال في نفس الحجعة للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول المحال ليصح العمل به بمنزلة الحمل لما كان الاحتمال في نفسه ماصح العمل به مالم يثبت دليل بين المراد منه \* ومن لم يعتبر بهذا الشرط من التجاهل بما تمسكوا به من الجاهل على ما بينا وبأن احداً من العلماء يشغل باقامة الدليل على كون الاصل معللاً في مناظراتهم ومقاييساتهم ولم يطلب ذلك خصه منه \* اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف، وثرو الاثر انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما شتر فيه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلاً على كونه معلولاً اذ لا معنى لكونه معلولاً لا يتعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولاً \* وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم تثبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولاً فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرع المعين كالعمل بالاقتداء في الفعل المعين \* وكان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ثبتنا بالوقف في غير المعلول والاستنباط في المعلول فقد ثبتنا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد \* فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولاً ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل \* قوانا في الذهب والفضة ان حكم النص \* وهو حرمة الفضل \* في ذلك اي في النصوص \* بمعلول بعلة متعديّة وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول \* او مخصوص بعلة الثمنية فلا يسمع منا الاستدلال اي التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام \* الذهب بالذهب والفضة بالفضة \* مثلاً يمثل بدايد \* بعينه \* معلول \* ودلالة ذلك اي الدليل على ان هذا النص بعينه \* معلول ان هذا النص تضمن حكم التعمين اي حكمها هو التعمين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير \* بقوله عليه السلام يدايد اذا المراد منه التعمين فان اليد آلة التعمين كالا حصار والاشارة كالتضمن وجوب المماثلة بقوله مثلاً يمثل \* وذلك من باب الربوا اي وجوب التعمين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعني الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعمين بقوله يدايد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعين احد البدلين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدين

عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام \* انما الربوا في النسيئة \* وتعيين الاخر اى وجوب تعيين البدل الاخر فيما نحن بصدده وهو الصرف اطاب المساواة بين البدلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر العينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل بدايدو المساواة في العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون بدايدو \* وقوله طلب التسوية متعلق بواجب \* وقوله احتراز ا متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو اظهر \* وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يحز اداء الزكوة العين من الدين ولم يحث في قوله ان كان له مال فعبد حر اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة \* وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك \* وقلنا جميعا فبين اشترى حنطة بعينها بغيره بغيره غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان بترك التعيين في احد البدلين بعدم المساواة في البدل كما لو باع ذهباً بفضة وام يقبض احدهما في المجلس \* وانما قال حالا غير \* وجل ليكون وجه الجواز اظهر يعني مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين \* لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل \* ووجب تعيين رأس مال السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الائمان او من غير هالان المسلم فيه ابدأ يكون ديناً ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانما لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراء عن دين بدين ثم لو كان شيئاً يتعين بالتعيين بدون القبض بشرط القبض ايضا ولا يكتفي فيه بالتعيين دفعا لخرج التميز عن العوام والخاصا للفرد بالاغلب \* فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الوجود حكم النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتضاره عليه \* واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين \* ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بلا تعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بلا تعليل الاصل بالايجاع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعددة لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن الثنية مانعة \* واذا ثبت فيه اى ثبت للتعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثنية مانعة منه \* ثبت تعليله في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب المماثلة الى سائر الموزونات \* لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضا \* بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي بنى تعدى وجوب المماثلة عليه اسرع ثبوتاً من ربوا النسيئة الذي بنى تعدى التعيين

وتعيين الاخر واجب  
طلباً للاستواء بينهما  
احترازاً عن شبهة  
الفضل الذي هو ربوا  
وقد قال النبي عليه  
السلام انما الربوا في  
النسيئة وقد وجدنا هذا  
الحكم متعدياً عنه حتى

قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فحين اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب ﴿ ٣٠٠ ﴾ تعيين رأس مال السلم بالايجاع واذا ثبت

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسبة شبهة الفضل والحقيقة قولي بالشبوت من الشبهة \* فان قيل لان السلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرغ الذي لانص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بمجسه يدايد قبضا قبض ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدايد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا \* بوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فرع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها \* قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان انقياس مؤكدا له وكان النص مقرا لقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل يؤكد كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله ( قال الشافعي ) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف ومؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كزائل امره معقول ولهذا لم يشربها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر \* فقال الشيخ رحمه الله لابد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* ان الله تعالى حرم الخمر لغيرها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب \* فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كاذب اليه بعض اهل الاهواء \* وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدى حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والنبي من نبيذ الزبيب او الخمر اذا اشتد كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذا تعدى بلا تعليل \* فقال ليست حرمة سائر الاشربة اي باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهم لم يثبتوا على الوصف الذي ثبتنا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة \* ونجاسة الخمر غليظة لا يعنى منها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة الحرمة خفيفة يعنى عنها ما دون ربع النوب \* كذا لا يجوز بيع الخمر بالايجاع ويجوز بيع سائر الاشربة الحرمة عند ابى حنيفة

التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدى بلا تعليل بالايجاع فقد صح التعدي ولم يكن التهمة مانعة واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياطاً ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك ههنا متى وجدنا النص شاهداً مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن وبقي وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم

بنظام الحرية الابحثة فكذلك هنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الاباحثة والله اعلم ( رحمه الله )

رجه الله اليه اشير في المبسوط \* لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيه اى في سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* الحجر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره بوجوب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الحجر اذا النبي عليه السلام بعث مينا للحكم لالة فكان معناه ما يتخذ منها له حكم الحجر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا \* ومثال هذا اى نظير ما ذكرنا ان وصف الثنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعين لا يصح الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا \* طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما قرر في الكتاب \* متى وجد بالنص شاهدا اى معللا مع ما ذكر الخصم من الطعن بانه معلول بالثنية بطل هذا الطعن والله اعلم

( باب شروط )

( القياس )

قال الشيخ الامام

وهي اربعة اوجه

ان لا يكون الاصل

مخصوصا بحكمه بنص

آخر

( باب شروط القياس )

قوله ( ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر ) اعلم انه لابد من بيان الاصل والفرع ههنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عندا كثر العلماء من اهل النظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بحكمه كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال \* وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل \* وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل لان الاصل ما يبنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لاني المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل \* ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا \* وهذا النزاع لفظي لا مكان اطلاق الاصل على كل واحد منها بناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يقتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين \* اما بالمعنى الاول فلما قلنا \* واما بالمعنى الثاني فلا فتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتقر الى الحكم ولا الى دليله \* ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقبل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل \* واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجملة متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبنى على الغير ويقتفر

اليه دون المحل الا انهم لاسموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرما \* واذ اثبت  
هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرّد  
كافي قولا فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين الاعامة لا يشاركه فيه احدا  
المخصوص من صبغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا  
عن عموم نص القتال الخ فيهم الشيوخ والصبيان والرهايىن وغيرهم بالقياس \* والباء في  
بحكمه بمعنى مع وفي نص آخر للسببية \* والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل  
اى يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب  
نص آخر يدل على اختصاصه وتفرّده به مثل قوله عليه السلام \* من شهد له خزيمة فحسبه \* فانه  
مختص مع حكمه وهو قول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب  
نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم \*  
فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في  
موضع كان مختصا به ولا يعمه للنص الثاني في غيره \* وان كان المراد منه محل الحكم كما هو  
مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص انتفرد كما قلنا \* والباء في بحكمه صلة الخصوص  
\* وفي نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع  
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه  
مختص اى متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله  
تعالى \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم \* او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه  
اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلقا لخصوص فانه لا يمنع من القياس \* والباء في نص  
متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المختص والمخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط  
ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصه مثل خزيمة  
رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد  
مثل قوله تعالى \* واستشهدوا شهيدين \* واشهدوا ذوى عدل \* بنص قوله عليه السلام \* من شهد له  
خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الخلق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة  
او فوقه او دونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله ( وان لا يكون حكمه معدولا به  
عن القياس ) الضمير في به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن  
الطريق فلا تاتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه  
ان لا يكون حكم الاصل ماد لا عن سنن القياس \* اى ما تلا عنه يعنى لا يكون على خلافه \* وان  
يعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه \* الضمير في بعينه  
مائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع \* وهذا الشرط وان كان شرطا  
في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه  
يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لا يكون حكمه  
معدولا به عن القياس  
وان يعدى الحكم  
الشرعى الثابت  
بالنص بعينه الى فرع  
هو نظيره ولا نص فيه

تحقق التعدي فانه تم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما  
ايضا من التعدي بل هما من شروط التعدي كذا في بعض الشروح \* وان بقي الحكم في الاصل  
اي النص الذي في المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير في الفرع  
\* وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ \* منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه  
يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من اللفظ النص كالحاق سائر السباع بالحسن  
الموديات في اباحة قتلها المحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الحسن المذكور في قوله عليه  
السلام \* حسن من الفواسق يقتلن في الحل والحرم \* لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من حسن  
فكان هذا التعليل بطلاله فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع \* ومنها ما ذكر  
غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى  
الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى  
الحكم اذ التعدي ينفق في الثابت لا في المنسوخ \* ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع  
عن اصل آخر وهو مذهب ابي الحسن واكثر اصحاب الشافعي خلافا لحنابلة وابي عبد الله  
البصري من المتهزلة لان العلة الجاهلية بين حكم الاصل واصله ان تحدث مع الجماعة بين حكم  
الاصل وفرعه فذكر الوسيط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعي في السفر جل انه  
مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضع ذكر  
الوسط وهو انتفاع \* وان لم تحدث العلة انفسد القياس لان العلة التي بين الاصل واصله لا يوجد  
في الفرع والعلة التي بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة ثبوت الحكم في الاصل بدونها كقول  
بعض اصحاب الشافعي في الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرنق  
ثم قاسوا الرنق على الجب عند توجه المنع بجماع فوات فرض الاستمتاع \* وفي قوله الثابت  
بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني يشترط تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص لا بالقياس  
\* ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت  
حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس ايشافعي الوضوء على التيمم في  
الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدي الحكم منه الى  
الوضوء \* واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب  
بوجوه \* احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص  
العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين  
وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان  
باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير مدول به عن القياس غير مستقيم ليتبين بطلان  
ذلك القياس بورود النص على خلافه \* بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد  
نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد  
على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده \* ثانيها انه ذكر التعدي وهو

وان بقي الحكم في  
الاصل بعد التعليل  
على ما كان قبله

التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذا لشيء  
لا يثبت في محلين في زمان واحد \* وثالثها ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت  
القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم النص في قوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثلا يمثل \*  
حرمة الفضل على الكيل في الحنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل  
في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الحنطة \* واجيب عن الاول بان المراد من كون  
حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة  
في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص  
به مخالفا للقياس من حيث الصورة \* وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم  
النصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضائه على  
الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى  
مثله من غير تغير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل عاقل يعرف انه لما ذكر تعدى  
الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى  
الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغيير امثل تعدية حكم نص الربو الى الفروع فاننا قد عرفنا  
بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطابقة لحرمة الفضل  
على الكيل في الحنطة تعدينا الى الجص والارز بعلة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية  
حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار  
الذي فانه تغيير للحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان فاسدا قوله ( اما  
الاول ) اي اشتراط الشرط الاول \* فلانه الضمير للشان \* متى ثبت اختصاصه اي بفرد  
الاصل بحكمه بالنص \* صار التعليل لتعديته الى محل آخر \* مبطلاله اي للاختصاص الثابت  
بالنص \* وذلك اي التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل \* لانه اي التعليل او القياس  
لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه \* واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير  
معدول به عن القياس \* فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد  
هذا الحكم يقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا ورد نافية لحكم لا يستقيم اثباته به  
لانه يصير نافية ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد \* واعلم ان بعض المحققين ذكر في  
تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه  
غيره ولكنه محتاج الى تفصيل \* فنقول الخارج من القياس على اربعة اوجه \* احدها  
ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص  
ابي بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزمية ببول شهادته وحده \* وثانيه ما شرع ابتداء  
ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتعميته معدولا عن القياس وخارجا عنه يجوز  
لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل  
معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علة \* واثله اعداد الركات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى  
ثبت اختصاصه بالنص  
صار التعليل مبطلا  
له وذلك باطل لانه لا  
يعارضه واما الثاني  
فلان حاجتنا الى اثبات  
الحكم بالقياس فاذا  
جاء مخالفا للقياس لم  
يصح اثباته به كالنص  
الثاني لا يصلح للاثبات

والكفارات وجميع المحكمات المبدأ التي لا يعقل فيها معنى \* وثالثها القواعد المبدأ العديدة  
النظير لا يقاس عليها غير هامة انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع  
وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كخص السفر والمسح على الخفين ورخصة  
المضطر في اكل الميتة فاننا علم ان المسح على الخلف انما تجوز لفسر النزع ومسيس الحاجة الى استحبابه  
ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يسترجع القدم لانها لا تساوي الخلف في الحاجة  
وعسر النزع وعموم الوقوع \* وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس  
عليها مشقة اخرى لان غير هامة لا يشار كها في جلة معانيها ومصلحتها فان المرض لا يجوز الى قصر  
الذات وانما يجوز الى قصر الحال بالرمد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الائمة  
\* وكذا اباحة الميتة للضطر للحاجة لا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه  
فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاساق \* ورابعها ما استثنى من قاعدة سابقة تطرق الى  
استثائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشاركت المستثنى  
في دلة الاستثناء عند عامة الاصولين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة رحمه الله كسبائك بانه  
في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل \* فتمين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه  
لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز  
القياس عليه قوله (واما الثالث) اي اشتراط الشرط الثالث \* فلان القياس اي المقايسة \*  
محاذاة اي مساواة بين شيئين \* فلا ينفع الا في محله اي محل القياس يعني لا يثبت وجوده الا في  
محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحيوة شرط ليصير الصدم ضربا او القمع قنلا  
والمحاذاة لا تصور في شيء واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع  
بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا ينفع فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل  
لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدد من الاصل الى الفرع هو نظيره \* واما  
التعليل لا قامة حكم شرعي اي لاثباته يعني انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام  
في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة لا  
يعرف بالتأمل في اصول الشرع \* واما دليل اشتراط تعدد الحكم بعينه وخلو الفرع من النص  
فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع  
من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه \* وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه  
الشرط الثالث من القيود خلاف كما سنقرح سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله  
(واما الشرط الرابع) اي اشتراطه \* فلما قلنا في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص  
على وجه يدفع حكم النص وبغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان  
قبله كان هذا قياما بغير الحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم  
القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا  
كان كذلك اني يستقيم ان يجعل بقائه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان  
القياس محاذاة بين  
شيئين فلا ينفع الا  
في محله وهو الفرع  
والاصل معا وانما  
التعليل لا قامة حكم  
شرعي وفي هذه الجملة  
خلاف واما الرابع  
فلما قلنا ان القياس لا  
يعارض النص فلا  
يتغير به حكمه

قلنا المراد من التغير ان يتغير بالتعليل ما كان معه وما فيه اذ قبله مثل اشتراط التملك في طعام الكفارة  
بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تغير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى \* فاطعام عشرة  
مساكين \* اذا الاطعام لغير طاعما ويحصل الخروج عن عهده بالاباحة واشتراط التملك  
بتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتملك فالتعليل نص الربا وتعدية حكمه  
الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغيير افيه اذا الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل بقي  
على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اي نظائر الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة  
الشهادات اي في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره \* واستشهدوا شهيدين من رجالكم  
واشهدوا ذوي عدل منكم \* اثنان ذوو عدل \* فاستشهدوا عليهن اربعة منكم \* ويثبت بالنص  
قبول شهادته خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه  
ثمها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيد ا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة  
بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي  
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدك فيما تأتينا به من خبر السماء فلا نصدك فيما تخبر به من  
اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم \* من شهد له خزيمة فحسبه \* كذا في المبسوط \* وروى  
ابو داود وسليمان بن الاشعث الجعفاني في سنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي  
فاستبعه ليقتضيه ثمن فرسه فاسرع النبي صلى الله عليه وسلم المشي وابطاء الاعرابي فطلق رجال  
بعضهم الاعرابي في السوق على ثمن الفرس فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا هذا  
الفرس فابعه والابعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا هذا  
فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل ابتعته منك فطلق الناس يلوذون  
بالنبي والاعرابي وهما يتراجعا وطلق الاعرابي يقول هلم شهيد ايشهداني قد باعك فن جاء  
من المسلمين قال للاعرابي وبلك ان النبي لم يكن لي قول لاحقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستقم  
بمراجعتهم وطلق الاعرابي يقول هلم شهيد ايشهداني قد باعك فقال خزيمة انا اشهد انك قد باعته  
فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي  
صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين \* وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة  
الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعليل  
الدليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة بتبطل بطريق الكرامة وهي  
توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لاحقا غيره به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه  
يتضمن ابطاء الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب  
ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى  
ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا على ما لا يصير حيث اذا ابطالا  
للنص بالقياس \* قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما اختص هذه الكرامة

مثال الاول ان الله  
تعالى شرط العدد  
في عامة الشهادات  
وثبت بالنص قبول  
شهادة خزيمة وحده  
لكنه ثبت كرامته  
فلم يصح ابطاله  
بالتعليل وحل للنبي  
صلى الله عليه وسلم  
تسع نسوة كرامته  
فلم يصح تعليله

وكذلك ثبت بالنص  
ان البيع محلا بملوكا  
مقدورا وجوز  
السلم في الدين  
بالنص وهو قوله  
صلى الله عليه وسلم من  
اسلم منكم فليسلم في  
كيف معلوم ووزن  
معلوم الى اجل معلوم  
وما ثبت بهذا النص الا  
مؤجلا فلم يستقيم  
ابطال الخصوص  
بالتعليل وقال الشافعي  
رحمه الله لا يصح نكاح  
الزبي عليه السلام  
بلفظة الهبة على سبيل  
الخصوص بقوله  
خالصة لك بطل  
التعليل وقلنا بل  
الاختصاص في  
سلامته بغير عوض  
وفي اختصاصه بان  
لا نحل لاحد بعده قال  
الله تعالى وازواجه  
امهاتكم وقال قد علمنا  
ما فرضنا عليهم  
في ازواجهم وهذا  
بما لا يعقل كرامة فاما  
الاختصاص باللفظ  
فلا وقد ابطنا بالتعليل  
من حيث ثبت كرامة

لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله  
كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في افادة العلم بنزلة العيان والشرع  
قد جعل التسامع في بعض الاحكام بنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى \*  
وحل الرسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نساء اكراماله لانه تعالى قصر الحلق في النساء على الاربع  
بقوله عن اسمه \* فانكحو اما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع \* ثم خص رسول الله صلى الله عليه  
وسلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة النكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله  
ولهذا لا يملك العبد الاتزوج امرأتين لانه نقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول  
صلى الله عليه وسلم اكراماله \* فلم يجوز تعليله اى تعليله حل التسع الثابت للرسول الله عليه  
السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسعة نساء لغير الرسول عليه السلام  
اعتبارا به فانه اسوة لامتة في ما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله  
وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله (وكذلك) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة  
الشهادات بالنص \* ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لحليم بن خزام \* لاتبع ما ليس عندك \*  
اى في ملكك ونهيه عن بيع الآبق ومن بيع الخمر ان البيع يقتضى محلا بملوكا \* مقدورا اى  
مقدورا لتسليم حساو مشرا حتى لو باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الخمر  
لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حساو مشرا في الباقي \* وجوز السلم  
في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو  
قوله عليه السلام \* من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم \* وما ثبت  
اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصر  
الجواز عليها كما لو قيل من دخل دارى فليدخل غاض البصر ومن كفى فليتكلم بالصواب كان  
موجبه حرمة الدخول والتكلم الابصفة غرض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من  
اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا  
كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام \* فلم يستقيم ابطال  
الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حال لكونه ابعد من  
الفرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فثبت حالا ومؤجلا كثنى المبيع لان  
التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص \* فان قيل \* قد عديتم حكم هذا النص من الكيل  
والموزون الى الثياب والعدييات المتقاربة وغيرها بالتعليل فحق تعديته الى السلم الحال ايضا  
\* قلنا \* لان السلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص اودلالته  
فان قوله عليه السلام \* في كيل معلوم ووزن معلوم \* يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم  
بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيفاض يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال  
فانه ليس في معنى المؤجل على ما سياتيك بانه ان شاء الله عز وجل \* ثم فرع الشافعي رحمه الله  
على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح باللفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله  
عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك \* بعد قوله عن اسمه \* وامرأة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* والخالصة مصدر مؤكد كقول الله ونظيرها العافية والكاذبة  
والخاطئة اى خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يحز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل  
لتعدية الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ما قلت بل المراد  
اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احوال الموهوبة  
بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية انا حملناك ازواجك اللاتي يأتى آتيت  
اجورهن \* اى مهورهن وساق الكلام الى ان قال \* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي \* فكان  
فيه بيان المنة عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال  
في سياق الآية \* قد علمنا ما فرضنا عليكم ازواجهم \* يعنى فرضنا المهر عليهم واحلنا لك بغير مهر  
وقال \* لكيلا يكون عليك حرج \* اللام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من دون  
المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما  
في العدول من لفظ الى لفظ فلا يخرج خصوصا في حق من هو افسح العرب والعجم \* والمراد  
اختصاصه عليه السلام بان لا يحل منكوحه لاحد بعده والمعنى خلص احوال ما حللنا لك من  
النساء خلوصا حتى لا يحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان يتأذى بان يكون الغير شريكه  
في فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى \* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان  
تنكحوا ازواجه من بعده ابدا \* وقوله جل جلاله \* وازواجه امهاتهم \* وهذا اى الاختصاص  
من الوجهين الذين ذكرناهما مما يعقل كرامة \* فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة  
لا تختص باحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو في قوله وفي  
اختصاصه بمعنى او \* ولقطة في اول لقطة اختصاصه في قوله وفي اختصاصه زائدة ولو قيل  
واختصاصه بان لا يحل او قيل وفي ان لا يحل احد بعده لكان احسن قوله (وكذلك  
ثبت المنافع) اى وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت المنافع المدومة  
حكم القوم والمالية في باب عقود الاجارة اى في جميع انواعها صحيحةا وفسدها بالنص مثل  
قوله تعالى \* واتوهن اجورهن \* في حق الاظآرو قوله تعالى اخبارا \* على ان تأجرني ثمانى حجج \*  
وقوله عليه السلام \* اعطوا الاجير حقه قبل ان يحرق عرقه \* وقوله صلى الله عليه وسلم  
\* ثلاثة انا خصمهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره \* الحديث \* مخالف القياس المعقول لما ذكرنا  
ان محل البيع مال متقوم بملوكه مدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز  
وانه يتحقق في الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد  
ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قيمة هذا  
الثوب كذا من الدراهم اى يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو  
المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليمكن بعدها اثبات المساواة في المعنى وبين  
العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر بيقى ويقوم به العرض والمنفعة  
عرض لا يبقى ويقوم بالجواهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم به غيره تفاوت

وكذلك ثبت المنافع  
حكم القوم والمالية  
في باب عقود الاجارة  
بالنص مخالف القياس  
المعقول لان التقوم  
والتقول يعتمد الوجود  
ليصلح الاحراز  
والتقوم عبارة عن  
اعتدال المعاني وبين  
العين والمنافع تفاوت  
في نفس الوجود  
فلا يصح ابطال  
الخصوص بالتعليل

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة \* الا انه ثبت تقوُّمها بالنص في باب  
 العقود غير معقول المعنى فيكون مختصاً به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم  
 في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدي إلى الاتلاف والنصب لما مر  
 غير مرة \* ثم ايراد هذا المثال وان كان البق بالشرط الثاني لكونه معدولاً به عن القياس  
 الا ان بين الشرطين لما كان تأخيراً ارتباطاً جازاً ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول  
 المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اوردته ههنا قوله  
 (ومثال الثاني من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولاً به عن القياس \* ان اكل الناس  
 اى حكم اكل الناس للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان  
 القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبقى مع ما يفسده والاكل يضاد الصوم  
 لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسياً لان النسيان لا يعدم الفعل  
 الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسياً يضمن كما او اتلفه ذا كرا  
 ولو ترك ركناً من الصلوة ناسياً يفسد صلواته كما لو تركه ذا كرا ثبت انه لا تأثير للنسيان في اعدام  
 الموجود وابطاح المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسياً لا يجعل مؤدياً بحال \*  
 الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد \* ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام  
 لذلك الاعرابي \* تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك \* معدولاً به عن القياس لا خصوصاً  
 من النص \* زعم الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى \* اتعوا الصيام الى الليل \* يقتضي بعمومده ان  
 يفسد صوم الناسى لان الامساك بالمأمور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام  
 «الفطر مما دخل» يقتضي ذلك الا ان الناسى خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا  
 والمخصوص من النص يقبل التعليل فيملل بعدم القصد ويلحق به الخطأ والمكره والنائم  
 الذي صب الماء في حلقه \* فقال الشيخ رحمه الله ايس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق  
 فيما كان داخل في العموم ثم يخرج بالتخصيص في تعليل النبي عليه السلام بقوله \* فان الله  
 اطعمك وسقاك \* اشارة الى ان الناسى لم يكن داخل فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو  
 تاركاً للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصاً بل هو حكم ثابت بخلاف القياس  
 كما قلنا \* ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصاً من النص رداً لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه  
 ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسى كرامة له مع فوات ركضه فكان الناسى مخصوصاً بهذا الحكم  
 كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز الخاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة  
 اذ لو كان كذلك لم يجز الخاق الغير به قياساً ولا دلالة وقد اخطأ غير الاعرابي به والحق الجماع ناسياً  
 بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة ثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولاً به عن القياس \*  
 واذا كان كذلك لم يصح التعليل اى تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك  
 الحكم معدول به عن القياس \* فيصير التعليل بالنصب اى يصير التعليل حينئذ \* لضد ما  
 وضع له اى وضع الحكم له لانه انما وضع معدولاً به عن القياس ليقنصر على المحل الذي

ومثال الثاني من  
 الشروط ان اكل  
 الناسى معدول به عن  
 القياس وهو فوات  
 القربة بما يفسد ركناً  
 هو القياس المحض  
 وثبت حكم النسيان  
 بالنص معدولاً به عن  
 القياس لا خصوصاً  
 من النص فلم يصح  
 التعليل لقياس وهو  
 معدول عنه فيصير  
 التعليل حينئذ لضد  
 ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لضع الحكم له اذ التعدى ضد الاقتصار او الضمير في وضع للقياس اى بصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لضع ما وضع للقياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كقولنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضع ما وضع للقياس له لان انتفاء الصوم مع بقاءه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كالايجوز ان يثبت الحكم بالنص النافى له \* فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به المخطئ والمكروه وغيرهما \* قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعداد الموجود كقولنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه \* ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق المخطئ والمكروه لما سيأتى بيانه قوله (ولم يثبت هذا الحكم) جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالايجاع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب \* فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في مواضع الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتها بخطاب واحد وهو قوله تعالى \* ثم اتوا الصيام الى الليل \* بعد قوله \* فالآن باثروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا \* اى اتوا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احدهما المتساويين اذ ثبت له حكم يثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلافا فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد \* ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الأركان ثابت \* لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى \* وقوموا لله قانتين واركعوا \* فيجوز ان يظهر التفاوت بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يخص كل واحد بنص على حدة \* ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى \* فاطهروا \* جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببل عضو آخر وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يحز غسل اليد ببل الوجه وغسل الرجل ببل اليد \* ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام \* ثم على صومك \* من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالانتهاء بعد الاكل باعتبار ان الناسى غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمة \* ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم في مواضع الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لانها سواء في قيام الركن بالكف عنهما الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر

الحكم بالدلالة كن به سلس البول يتوضو لوقت كل صلاة كالاستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا \* على ما مر أي في باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اي وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عفو بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا \* كونه فان تسمية الله في قم كل امرئ مسلم \* وفي رواية ذكر الله في قلب كل مسلم \* معدولا به عن القياس فان القياس يأبى حله لعدم شرطه اذا تسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في إيجاد الشرط المعدوم كالوصل في غير طهارة ناسيا او ترك احضار لشهود في النكاح ناسيا \* فلم يحتل التعليل بان يقال الملة في الناسى قامت مقام التسمية وثبت به الحل فينعدي الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسى لم يوجد منه قصد الترك والاعراض بقبول الحالة الاصلية معتبره حكمها فاما العامد فقد تعمدا الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يردها منه كمن قدم اليه طعام حله اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل \* ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر \* وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في الناسى انه يحل ذبيحته وتسميته ملته واذا تعمدا تمحل كذا في الاسرار قوله (واما المستحسنتات) جواب عما قلنا بعض اصحابنا ان المستحسنتات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذا استحسن الى غيره لكونه معدولا القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدي الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس \* فقال من المستحسنتات مائبت معدولا به كإقليم \* ومنها مائبت بدليل خفي أي بنوع من القياس الا انه خفي لا معدولا به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعني اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اي مخالفه حتى جاز تعليله \* والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس \* وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه \* وعن الشيخ الامام ابي الحسن البكري انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ما روى انه عليه السلام علل سؤره الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تخصيص بوجوب القياس \* او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص \* او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر المخالف عند اختلاف المتابعين فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية  
على الذبيح ناسيا  
يجعل عفو بالنص  
معدولا عن القياس  
فلا يحتل التعليل  
وكذلك حديث  
الاعرابي الذي قال له  
رسول الله صلى الله  
عليه وسلم كل انت  
واطم عيالك كان  
الاعرابي مخصوصا  
بالنص فلم يحتل  
التعليل فاما المستحسنتات  
فمنها مائبت بقياس  
خفي لا معدولا واما  
الاصل اذا عارضه  
اصول فلا يسمى  
معدولا لان التعليل  
لا يقضي عددا من  
الاصول ولكنه بما  
يصلح لترجيح على

لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قياس عليه الاجارة \* وعن محمد بن شعيب بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والافلاتمساك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس مانعا مما ورد به الاثر لم يجوز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه \* يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس \* بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالنصوص عليه وبصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة \* وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص \* ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان شرطه انفسا كما عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف \* واحتج من جواز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يجب العمل به فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعدما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول \* غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع من القياس بل يجب على المجتهد الترجيح \* ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظان \* فاما اذا كان دليلا مقطوعا به فلا ترجيح بمائلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر \* وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس ويمنعه لانه ليس ثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كالمكان في الحادثة نصان احدهما ناف والآخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذاهما \* يوضحه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه \* وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليقه وتخصيص عموم الكتاب به فلما منع العموم من قياس بخصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس بخلافه لان العموم اقوى من القياس على العموم \* وذكر في المحصول اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد  
الرواة واما الثالث  
فاعظم هذه الوجوه  
فقطها واعلمها نفعاً

غير معلوم \* وان كانت منه وصة فالأقرب انه يستوى القياس لان القياس على الاصول طريق  
حكمه معلوم وان كان طريق علمه غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مطلق وطريق علمه  
معلوم فكل واحد منهما قد اخص بخص من القوة \* لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول اى ليس  
من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع \* ولكنه  
اى العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط  
اصل واحد على مثال ما قلنا اى فى اخر باب المعارضة فى عدد الروايات فان الاصل بمنزلة الراوى  
والوصف الذى به يعمل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الروايات ولكن  
لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذلك النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله  
بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اى مما تضمنه  
هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعا اى الحكم الذى يعمل الاصل لتعديته الى محل آخر  
يشترط ان يكون شرعا لا لقوى ياحند جهور العلماء وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى  
الباقلانى لا يشترط ان يكون الحكم شرعا بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات وهو مذهب  
جماة من اهل العربية قالوا ان اربابنا عصير العنب لا يسمى خرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت  
تلاب تسمى خرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدور ان يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة  
لذلك الاتم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة فى النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول  
الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن  
حينئذ فوجب الحكم بحرمه النبيذ \* ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى  
اللفظة الا ترى ان كتب النحو والتصرف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجتمعت الامة على وجوب  
الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجابا بالتواتر  
\* وتسمك الجهور بقوله تعالى \* وعلم آدم الاسماء كلها \* فانه يدل على انها باسرها توقفية فيمنع ان يثبت  
شئ منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه  
لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من المحميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة قال  
انز الى ربه الله ان العرب ان عرفت بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب  
خاصة وضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفتنا  
انها وضعت لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل  
مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا  
عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم  
بان افتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالحمل كما يسمون الفرس لسواده  
وكيتا لخرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الادعى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا  
الادهم والكيميت لاللاسود والاجر بل لفرس اسودوا اجر وكاسمو الزجاجة الذى يقر فيه

وهذا الشرط واحد  
تسمية وجلة تفصيلا  
من ذلك ان يكون  
الحكم المعلول شرعا  
لانقويا

المایعات قارورة اخذاء من القرار ولا یسمون الكوز او الخوض قارورة وان قر فيه الماء فاذن كل ما یس على قیاس التصریف الذی عرف منهم بالتوقیف لاسبیل الى اثباته ووضعہ بالقیاس قیئت بهذا ان اللغة وضع کلها توقیف لمدخل للقیاس فیها اصلا (فان قيل) سلمنا انه لا یجوز اثبات الاسامی افع بالقیاس ولكننا ثبتت الاسماء الشرعیة به فان الشرعیة لما وضعت اسماء المعانی مثل الصلوة والزکوة والحج لاختصاصها باحكام شرعیة جاز قیاس كل محل وجد فیہ ذلك المعنی وتسمیة بذلك الاسم وكل اسم بنی علیه حکم شرعی فهو اسم شرعی لافقوى فعلى هذا یثبت اسم الخمر للنبیذ شرعا ثم یحرم بالآیة ویثبت اسم الزنا للواطئة شرعا ثم یترتب علیها الحد بالنص وكذا النباش (فلما) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطریق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطریق یعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا یختص بعلم واحد من اهل اللغة بل یشترك فیہ جمیع اهل اللغة لاشتراكهم فی طریق معرفته فكذلك هذا الاسم یشترك فی معرفته جمیع من یعرف احكام الشرع وما یكون بطریق الاستنباط والرأى لا یعرفه الا القایس قیئت ان لا یجوز اثبات الاسم بالقیاس على اى وجه كان كذا قاله شمس الائمة رجه الله وتبین ایضاً ان الدوران انما یفید ظن العلیة فیما یحتمل الغلبة وههنا ما یوجد الاحتمال لانفاء المناسبة بین الالفاظ والمعانی اصلا وحصول العلم بان شئنا من المعانی لم یكن داعیا للواضع الى تسمیة بذلك الاسم واذ لم یوجد احتمال العلیة لم یكن الدوران مفیداً لظن العلیة وتبین ایضاً ان الاقیسة المذكورة فی اللغة ثابتة بالتوقیف فی التحقیق قوله (ولهذا قلنا) اى ولا شرط كون الحكم شرعیاً فلما ان من علل اى اراد ان یثبت بالتعلیل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان یقول انما یجوز استعمال لفظ الطلاق فی العتاق لحصول زوال الملك فیہ به وزوال الملك فی العتق موجود فیمحوز استعماله فیہ ایضاً ونقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق ایضاً بالقیاس علیه والجامع كون كل واحدة منهما من بلة للملك \* كان اى التعلیل باطلا لان الاستعارة باب اى نوع من اللغة لایان التامل فی معانی اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف الا بالسمع والمجاز لا یعرف الا بالتامل فی معانی اللغة والوقوف على طریق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طریق الاستعارة فیما بین اهل اللغة غیر طریق التعدید فی احكام الشرع فلا یمكن معرفة هذا النوع بالتعلیل الذی هو لتعدید حکم الشرع فلهذا كان الاشتغال فیہ بالتعلیل باطلا وكذا اى ومثل التعلیل المذكور التعلیل لجواز النكاح بالفاظ التعلیل مثل البیع والهبة واستعارة كلمة النسب للخمر بر مثل قوله لعبدہ هذا بنی باطل ایضاً لما قلنا ان طريقة التامل فیما هو طریق الاستعارة عندهم دون القیاس الشرعی فلا یفید الاشتغال به شیئاً وكذلك التعلیل اشترط التعلیل فی الطعام اى التعلیل لاثبات اشترط التعلیل فی طعام كفارة الیمین ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعلیل اما معرفة المعنی المراد من الاطعام او تعدید حکم الكسوة الیه والاطعام اسم لغوى ولا مدخل للقیاس فی معرفة معنی الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوى فلا یكون ما یعقل اء يفهم بالكسوة حکماً شرعیاً لیصح تعدیده

( بالتعلیل )

ان من علل بالرأى لاستعمال الفاظ الطلاق فی باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال الا بالتامل فی معانی اللغة فكذلك جواز النكاح بالفاظ التعلیل واستعارة كلمة النسب للخمر بروكذا التعلیل بشرط التعلیل فی الطعام فی كفارة الیمین باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوى وكذلك الكسوة فلا یكون ما یعقل بالكسوة حکماً شرعیاً لیصح تعدیده بالتعلیل الى غیره بل یجب العمل بحقیقة الاطعام وهوان بصیر المرء طاعاً ثم یصح التعلیل بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما یلبس لالمنافع اللباس فیطل التعلیل من كل وجدو كذلك التعلیل لاثبات اسم الزنا للواطئة واسم الخمر لساثر الاثرية واسم السارق للنباش باطل لما بینا

بالتعلييل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما \* والاطعام فعل متعد لا زمه طعم فحقيقته  
 جعل التعير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التملك  
 بدلالة النص اوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر به في باب الوقوف على احكام  
 النظم \* واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اى اللبس وهو الثوب والمنافع اللباس وفعل  
 اللبس وعين اللبس لا يصير كفارة الا بالتملك فلذلك شرط فيها التملك \* فبطل التعلييل من  
 كل وجه معنى لا يصح ان يقال شرط التملك في الكسوة فيشترط في الاطعام ايضا \* ولا ان  
 يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل  
 واحد اسم لغوى لا مدخل للقياس في معناه \* وكذلك التعلييل لاثبات اسم الزنا للواطئة بان يقال  
 سمي الزنا زناه لانه ابلا ج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي الاواطئة هذا المعنى فيثبت فيها اسم  
 الزنا فيدخل اللابطة تحت قوله تعالى الزانية والزاني الآية واسم الخمر لما اثر الاشربة يعني  
 المسكرة بان يقال سمي الخمر خمر لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمر الخمر في  
 ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيجذب شرب  
 القليل والكثير منها كالخمر \* واسم السارق للنياس بان يقال سمي السارق سارقا لانه يأخذ  
 مال الغير في خفية وهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم  
 السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل \* والسارق والسارقة \* الآية باطل لما بينا  
 ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس قوله  
 ( والثاني من هذه الجملة ) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعلييل التعدية عندنا  
 اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يطل التعلييل دونه اى دون هذا الحكم  
 وهو التعدية بمعنى ليس للتعلييل حكم سوى التعدية عندنا فتى خلا تعلييل عن التعدية كان باطلا  
 فعلى هذا يكون التعلييل والقياس بمنزلة المترادفين \* وقال الشافعي هو صحيح اى التعلييل  
 صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة  
 متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتضرا على  
 الاصل ويكون تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون  
 التعلييل اعم من القياس والقياس نوعا منه \* وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا  
 على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجاع  
 واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعلييل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثنية \* فذهب  
 ابو الحسن النكري من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الامام ابو زيد ومنايعه  
 الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابو عبد الله البصري من المتكلمين \* وذهب  
 جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابنا واحدين حنبل والقاضي الباقلاني وعبد  
 الجبار وابو الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ  
 ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان \* تمسكوا في ذلك بان هذا اى الراى المستنبط

والثاني من هذه الجملة  
 التعدية فان حكم  
 التعلييل التعدية عندنا  
 فبطل التعلييل بدونه  
 وقال الشافعي رحمه  
 الله هو صحيح من غير  
 شرط التعدية حتى  
 جوز التعلييل بالثنية  
 واحتج بان هذا لما كان  
 من جنس الحجج وجب  
 ان يتعلق به الايجاب  
 مثل سائر الحجج الا  
 يرى ان دلالة كون  
 الوصف علة لا  
 تقتضى تعدية بل  
 يعرف ذلك بمعنى في  
 الوصف ووجه  
 قولنا ان دليل الشرع  
 لا بد من ان يوجب  
 علما او عملا

من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام الشرع لاسر من الدلائل في باب القياس فوجب ان تعلق به الايجاب اى اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم تعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والمناسبة وذلك بتحقيق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الايمان وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجتماع على صحة العلة الفاصلة المنصوصة انما المانع ما يخرج من ان يكون حجة كافية للنص ولم يوجد \* وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعدبها لما كان تعدبها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدى وتوقف التعدى على الصحة وهو دور والتعدى متوقف على الصحة بالايجاع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدى \* وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او علما اذ لو خلا عنها لما كان صحتها واشتغالا بما لا يفيد \* وهذا اى التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلبة انظر بالاخلاف \* ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل او العدول عن اقوى الجنتين مع امكان العمل به الى اضعفهما بما رده العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدى فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا ( فان قيل ) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندى في الاصل كما في الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدي الحكم به اليه \* ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل \* ولان العلة انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لانكون علة \* واذا كان كذلك كان التعليل مبينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مقيدا كما اذا كانت العلة منصوصة ( قلنا ) اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغير الحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له \* يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجتماع الصحابة والمساكين فلو جعلت موجبة في مورد النص جعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل \* واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما  
بلا خلاف ولا يوجب  
علما في المنصوص  
عليه لانه ثابت بالنص  
والنص فوق التعليل  
فلا يصح قطعه عنه به  
فلم يبق للتعليل حكم  
الا التعدية الى الفروع  
فان قال ان حكم النص  
ثابت بالعلة كان باطلا  
لان التعليل لا يصلح  
لتغيير حكم النص  
فكيف لا بطلاله فان  
قيل ان التعليل بما لا  
يتعدى يفيد اختصاص  
النص به قبل له هذا  
يحصل بترك التعليل

ففساد لان الفرع يعتبر بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال \* واما صحة التعدية  
فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة  
الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كوقوف اول  
الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ماقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى المناقضة  
ليتحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز  
\* وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علمانها  
هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه \* ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم  
مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة \* واما ما ذكرنا من لزوم المناقضة فهو لان المناقضة  
فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة  
ولا يخرج به عن ان يكون علة لا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه  
ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس  
وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونهما سببا للحجب  
والاستحقاق كذا في مختصر التوقيم \* ولا يقال يلزم ما ذكرتم تخصيص العلة \* لاننا نقول  
انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل  
اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما ينبغي فلا يكون تخصيصا ليدل على ان  
رحم الله \* فان قيل لاننا لم نحصر الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد \* احدها اثبات  
اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع  
بعد ما عرف اختصاص النص به \* وثانيها معرفة الحكمة الممثلة للقلوب الى الطمانينة والقبول  
بالطبع والسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر  
التحكم ومرارة التعبد \* وثالثتها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى معتدية الا  
بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلة وعلى ترجيحها على القاصرة او لا القاصرة لتعدى  
الحكم بهما من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه  
الفوائد وجب القول بصحتها \* قلنا حصول هذه الفوائد بها بمنوع \* اما الاولى فلان  
الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الاعلى  
ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص  
على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا \* على ان التعليل بما لا يتعدى  
لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى  
الى فروع واحدهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا  
يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار بالمأثور به من  
غير المتعدى ثبت ان هذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا \* وكيف يثبت وبالايجاب بيننا  
وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا  
يتعدى لا يمنع التعليل  
بما يتعدى فيبطل هذه  
الفائدة

لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز بونه بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس  
الائمة رحمه الله \* واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل  
والرأى لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليق \* فايته انه يفيد ظنا  
بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا للضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها  
عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل \* واما الثالثة فلانا  
لانسلم ان القاصرة تعارض المتعدي على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدي اذا ظهرت  
في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدي راجعة  
على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصل  
وغيرهما فاذا لم يتوقف ترجيح المتعدي على دليل آخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة  
دافعة للمتعدي بوجه ثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعداها بمنزلة \* واما ما ذكرنا  
من الدور فليس بل لازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم  
اخرى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف بعينه كتوقف وجود  
كل واحد من المتضادين على الآخر فلا يكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اي ما  
تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير اي بشرط ان يثبت  
بالتعديل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغير في الفرع بزيادة وصف او سقوط  
قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لافي كونه  
قطعا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر التقويم وهذا  
فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقاييس غير واحكم النص ولم يعدوا الى فرعه بعينه  
من ذلك اي ما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحال فان التعديل لتعدي حكم النص  
اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغير \* وبانه  
ان الشافعي رحمه الله جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبي عليه السلام  
نهى عن بيع مال ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة  
عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه  
التفقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال  
بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حالاته لم يوجب العقد وتحقيقه انه شرع رخصة  
ومعنى الترخيص فيه من وجهين \* احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واثاره للمشتري  
دفع العرج الذي يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع \*  
والثاني دفع حاجة الافلاس \* والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان قول الراوي  
ورخص في السلم مبني على قوله نهى عن بيع مال ليس عند الانسان اشارة اليه فان عند بدل  
على الحضرة لاهل الملك \* ولان من له اكرار من حنطة لوباع الحنطة سلما يجوز اذا  
كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرة على بيع العين ولو كان المعترف به دفع  
حاجة الافلاس لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز  
حالا بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة  
ان يكون المتعدي حكم  
النص بعينه من غير  
تغيير لما ذكرنا  
ان ثمة التعديل  
التعدي لا غير فاما  
التغير فلا فاذا كان  
التعديل مغيرا كان  
باطلا

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كالا النوعين  
مشروعا \* وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رد بمجواز السلم المؤجل وتعليقه لتعدية حكمه  
الى الحال غير يمكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا \* وذلك ان محل البيع مال  
مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجماع \* حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه \*  
او باع الحجر او باع الآبق او المصوب المجرد لم يجز لفوات المالية في المسئلة الاولى \* وعدم  
الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم  
ليس بموجود قبل العقد فضلا \* ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير بموجودا  
حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما  
وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لاله فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصل في السلم عدم  
الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المذقة في الاجارة قبل وجودها الحاجة جوز هذا العقد  
مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان المفسد المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البديل  
مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقد رتبته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق  
العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته بمجيء اوانه فيجوز له الشرع هذا العقد مع عدم  
الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك  
بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين  
مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لالتمس بل خلفاء عن القدرة التي هي  
الشرط الاصل في البيع فتبين ان هذه رخصة تنقل للشرط الاصل الى ما يصلح خلفا عنه وهو  
الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر  
\* واذا كان النص اى النص المرخص \* نافلاى للشرط الاصل وهو القدرة الحقيقية الى خلفه  
وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها لم يستقم التعليل للاستقاط اللام للعاقبة اى لم يجز  
تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا \* والابطال اى ابطاله او ابطال  
حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص  
يكون ابطالا له واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناول النص \* الا ترى ان الشرع لما نقل  
الطهارة بالماء عند العجز الى التيم لم يجز تعليقه على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة  
اصلا لانه تغيير حكم النص فكذا هذا \* ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد  
بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على القعد والجل يثبت بعد انعقاد العقد  
حكماله فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد  
\* وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته ينقلب السلم حالا من غير ان يثبت القدرة \* لانا  
نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب  
التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والجل المقدر على التسليم  
يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد \* واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا ان  
السلم الحال باطل لان  
من شرط مجواز البيع  
ان يكون المبيع  
موجودا مملوكا  
مقدورا والشرع  
رخص في السلم بصفة  
لاجل وتفسيره نقل  
الشرط الاصل الى ما  
يخلفه وهو الاجل لان  
الزمان يصلح للتكسب  
الذي هو من اسباب  
القدرة فاستقام خلفا  
عنه واذا كان النص  
نافلا للشرط وكانت  
رخصة نقل لم يستقم  
التعليل للاستقاط  
والابطال لانه تغيير  
مخصص

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابق  
العبد المبيع قبل القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية \* واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة  
الاحضار فمفسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذ الزمه حال عقيب العقد لا بد من  
ان يحضر المبيع قبل العقد ليكنه التسليم عقبيه واذا اخضر فافرق بين ان يبيعه سلما او عينا او  
تفاوت في حق المشتري بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر اخضار عقيب العقد \*  
يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهي عنه في قوله نهى عن بيع ماليس عند الانسان بيع  
ما غاب عن المجلس وهو جائز بالايجاب فانه لو باع شيئا غابا به قدر آه المشتري و اشار الى مكانه او بينه  
صح و بيان المكان والاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يحز  
قبت ان المراد من النهي بيع ماليس في ملكه لا بيع ماليس يحضره وان الرخصة في قوله ورخص  
في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالايجاب لا على الغيبة عن المجلس \* واما قوله لو باع  
ما هو موجود عنده سلما يجوز فلا يجزئه نفعا لان اقدامه على السلم دليل على ان ماعنده مستحق  
بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعلوم كالماء المستحق بالشرب يحمل عدم ما في حق جواز التيمم \*  
ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على عدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على العدم  
والعجز عن البيع الراجح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب  
المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخيص قوله (ومن ذلك قولهم) اي ومن التعليل  
الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطي \* والمكره يعني في الافطار بان  
تخصض ذا كرا لصومه غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار  
ان فعلهما لا يكون فطر العدم القصد كفعل الناسي فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع  
عدم العلم به لم يحمل فعله فطر او ان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطي فطر  
مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولي \* وكذا المكره على الفطر لان الاكرام اذا كان بغير حق  
ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيا لما اضيف الى  
صاحب الحق لم يبق للاكل فعل \* وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسبق الماء حلقه حيث  
يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محظورة  
منهى عنها في جالة الصوم فتولد منها كان مضمونا عليه كمن حفرا في الطريق بقي يضمن ما تولد منه  
من تلف مال او انسان \* قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل وبين فساد من وجهين \* احدهما  
ان بقاء الصوم مع النسيان اي مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد  
ما فات ليس لعدم القصد الى تقويته اثر في وجوده لان العدم ليس بشئ فلا يصلح مؤثرا في الوجود  
\* الا ترى ان من تسخر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع بفسد صومه لفوات ركنه وان لم  
يوجد منه قصد الى الفطر فان القصد كما يتعدم بنسيان الصوم يتعدم بحمل اليوم \* وان انغى  
عاهه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخره لا يكون صائما وان اقدم منه القصد الى ترك  
الصوم \* وان لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم  
في الخاطي ان فعلهما  
لا يكون فطرا لعدم  
القصد كفعل الناسي  
وهذا تعليل باطل لان  
بقاء الصوم مع النسيان  
ليس لعدم القصد لان  
فوات الركن بعدم  
الاداء وليس لعدم  
القصد اثر في الوجود  
مع قيام حقيقة العدم  
الا ترى ان من لم ينو  
الصوم لانه لم يشعر بشهر  
رمضان لم يكن صائما  
والقصد لم يوجد لكانه  
لم يجعل فطرا بالنسيان  
غير معلول على ما قلنا

الى تقويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرنا ان بقاء صوم الناسى ايس لعدم القصد لكنه متصل بقوله لعدم القصد اى لكن فعل الناسى وهو الاكل لم يجعل فلما بالنص وهو قوله عليه السلام \*تم على صومك\* غير معلول اى غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره \*على ما قلنا اى في بيان امثلة الشرط الثانى \*وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثانى في بطلان ذلك التعليل بمعنى يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذى نحن في بيانه هو انه ان سلمنا ان نص الناسى معلول فالخاطى والمكروه غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسى وبين الخاطى والمكروه في العذر وعدم القصد وذلك لان الناسى امر جليل اى خلق عليه انسان لا يصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان \*ما ويا محضاً فكان\* مساوياً الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام \*انما اطعمك الله وسقاك\* فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن بآثاره قائماً حكماً فاما الخطأ والاكرام فقد يمكن الاحتراز عنهم بالاشتغال والاحتياط في القدمات والاتجاه الى الامام العادل اللهم اليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسى اليه ما يكون تغيير الان النص لما وجب الحكم في المنصوص بمعنى فائتاء في الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغيير الله في الفرع لا تعدية لان حكم الاصل ثابت بعلة وحكم الفرع ثابت بعلة فكان غيره \*الاترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذى جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الاعادة قائماً بعد البرء لم يجز تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائماً بعد رفع القيد فكذا ههنا قتين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق اتلفه صاحب الحق والثابت في الفرع عدم ضمان حق اتلفه غير صاحب الحق بفدله مدفع فكان تغيير الاحالة \*وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافاً الى العبد كسبافه اذ قال من وجه قوله (ومن ذلك) اى وبما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهى الخنطة والشعر والتمر والملح تحريم متناهية بالتساوى في المعيار بقوله الاسواء بسواء وقد اثبت الخصم بعلة الطم في الامعiale كالنفاحة والسقوجل والخنطة غير متناهية فكان تحالفاً لما اثبت الشرع اذا حرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلاق الثلاث فيكون هذا تعميلاً باطلاً ولا يلزم عليه حرمة بيع المقايبة بغير المقلية والدقيق بالخنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما ثبتت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطال الكيل على نفسه بالقلي والطمح فان الاجزاء بالقلي تكثرت اذ تنتفع الخنطة به وبالطمح تفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذى جعله سواها ومنها الحرمة فبقية الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يبطال النهاية بصنع العباد فتسقى غير متناهية فاما ان ثبتت غير متناهية باثبات الشرع وما ثبتت الشارع الا متناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية \*ولكن اهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بموم النص وهو

وعلى هذا الاصل  
سقط فعل الناسى لان  
النسيان امر جليل  
عليه الانسان فكان  
سماوياً محضاً فذهب  
الى صاحب الحق فلم  
يصلح لضمان حقه  
فالتعدية الى الخطاء  
وهو تقصير من  
الخاطى او الى المكروه  
وهو من جهة غير  
صاحب الحق من  
وجه يكون تغيير الا  
تعدية ومن ذلك ان  
حكم النص في الربوا  
تحريم متناهية وقد اثبت  
الخصم في الامعيار له  
غير متناهية

قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام على ما مري بانه والتعليل بالطعام اقصر الحكم على المنصوص  
 كالتعليل بالثمنية لا لتعديده فلا يكون فيه تغيير ونحن وان يدنا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك  
 يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من  
 اثلة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اي ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين  
 النقود الى آخره \* الدراهم والدنانير والفلوس الاربعة لاتعين بالتعيين في عقود المعاوضات  
 عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تعيين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة  
 او استحققت لا يشفع العقد عندنا وعندهم ينفسخ \* ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطى البايع  
 مثلها قدرا وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك \* ولو مات المشتري مقلما كان البايع اسوة  
 للفرمء فيها وعندهم كل البايع احق بها من غيره \* علا وفيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف  
 حصل من اهله مضافا الى محله مفيد في نفسه فيصح كتعيين السلم \* اما الاهلية فظاهرة  
 لانها تثبت بالعقل والبلوغ والمالك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع \* واما  
 المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتمكن الاشارة اليه والتقد بهذه  
 المنابة فكان محلا لتعيين ولهذا يتعين في الودائع والمقصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب  
 ان يحبس الدراهم المودعة او المقتبضة ويرد مثلها لم يكن له ذلك \* وكذا يتعين في الهبة حتى  
 يكون لا واهب حق الرجوع في عينها لافي مثلها \* ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب  
 اذا اشترى بالدراهم المقتبضة بعينها طعاما ونقدتها لا يباح له تناولها ولو لم يتعين فمحله ذلك  
 كالمو اشترى بدراهم مطلقا ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل لتعيين \* واما كونه مفيدا في  
 حق البايع والمشتري جميعا \* اما في حق البايع فلانه يملك العين والمالك في العين اكل منه  
 في الدين ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لماله وله على الناس  
 ديون لا يحنث في عيئه \* ولان اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك  
 المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه مالا يرغب  
 في نيره \* واما في حق المشتري فلان ذمته لا تنصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشئ اذا هلكت  
 الدراهم في يده وبهذا الطريق تمين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشترى بها  
 شيئا فهلكت بطلت الوكالة \* واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلم \* وانما  
 قيد بكونه مقيدا في نفسه احترازا عن تعيين صحاح الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية  
 والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصناعات وغيره سواء في الوزن \* ولان الحكم قديم تنع  
 بعد ثبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم  
 الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده في البيع اظهروا الفائدة  
 وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان بيعا بالخصه ابتداء \* قالوا  
 ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع مامشرع  
 لايجاد الاموال بل شرع لقل المالك الى الغير ولا يثبت المالك فيها وذلك يقتضى ان يكون

ومن ذلك قولهم في  
 تعيين النقود في  
 المعاوضات انه  
 تصرف حصل من  
 اهله مضافا الى محله  
 مفيد في نفسه فيصح  
 كتعيين السلم

يحل المالك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينة فيه أصلا والانتقال إلى الدين رخصة كما في جانب البيع قوله (هذا) أي التعليل الذي ذكره \* تغيير لحكم الأصل أي للحكم الأصلي في الفرع فيكون باطلاً وذلك لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الأعيان أن يتعلق بالبيع ثبوت ملك الأعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد إلا في موضع الرخصة \* وحكم البيع في جانب الائتمان وجودها وجوبها مع أي حكم البيع في جانب الثمن أن يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لأن الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده وجوبه من أحكامه \* ثم استدل على أن ما ذكر هو الحكم الأصلي في جانب الثمن بوجوده ثلاثة فقال بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعني أنها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فإن من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده أو كسبه دراهم أو بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلولا يكن ثبوته في الذمة أصليا وكان بحيث لا يجوز إلا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر. ولنهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فساد من جوازه كإفعل في جانب المبيع بأن نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فعلنا أن ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم أصلي لا ضروري لثبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم أو لم تكن \* فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يثبت دينا في الذمة بلا ضرورة أيضا فإن من له أكرار حنطة أو باع حنطة سلم يجوز ثم لم يدل ذلك على أنه حكم أصلي فكذا ههنا لأن النهي لما ورد عن بيع ما ليس عند الإنسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم أن ذلك ليس بأمر أصلي وأن الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقدير الحكم بآرائه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بثمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الأسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم أنه أمر أصلي \* وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها أي بالائتمان وجوه ثان في الاستدلال بأن الدينية في الثمن أصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل أيضا على أن ثبوته في البيع أمر أصلي لا ضروري إذ لو كانت العينة فيه أصلا وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في السلم لبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينة لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينة لم يجوز الاستبدال به قبل القبض كما يجوز الاستبدال بالمبيع العين \* ألا ترى أن العينة لما كانت أصلا في المبيع وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم أن الثمن بخلاف السلامة وأن الدينية فيه أصل إليه أشير في الأسرار \* فهذا

هذا تفسير لحكم  
الأصل لأن حكم  
الشرع في الأعيان أن  
البيع يتعلق به وجوب  
ملكها لا وجودها  
وحكم البيع في جانب  
الائتمان وجودها  
وجوبها معا بدلالة  
ثبوتها في الذمة ديونا  
بلا ضرورة وبدلالة  
جواز الاستبدال بها  
وهي ديون ولم تجعل  
في حكم الأعيان فيما  
وراء الرخصة

عرفت ان قوله وهي ديون اى حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض \* وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله دليل ثالث على اصاله دينية الثمن يعنى لو كانت العينية اصلا في الثمن لتمكن بالنقل الى الدين ضرب عذر فيه لاحتماله فانه ابعد من صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر غير الدينية في المسلم فيه بقبض رأس المال في المجلس دينا كان او عينيا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل \* فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعنى لما ثبت ان الحكم الاصل في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للمبيع ولصار محلا لثبوت الملك فيه كما في جانب السلعة وقد صرفت ان المحال شروط وكان في التعيين انقلابا ما هو الحكم شرطا \* وهذا اى الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا \* قال القاضي الامام في الاسرار حكم العقد ما يجب به والثمن نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده لمحل حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط راعى قبله كشرط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكانا في طرفي نقبض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما ( فان قيل ) ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا في حال التعيين كما في المكيلات والموزونات والقرة فانما تثبت في الذمة ثمنا ثم اذا عينت صح التعيين \* قلنا \* لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعيين انفي للغير من الدين والملك في العين اكل منه في الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدرهم والدنانير فانما قيم انفسها في الانلاقات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالايمان ولا يقع التفويم بها في الانلاف كالايمان والمكيلات والموزونات كانت تيم انفسها في الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غير هاعند الانلاف كما يقوم الدراهم والدنانير فقبل اذا عقد العقد بها في الذمم كما يعقد بالدراهم ثبتت ائمانا لشبهها بالايمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع تثبت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لاحدى الجهتين لا تغييرا لموجبها الاصل فيصح وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف في محله لانه لما كان تغيرا للموجب الاصل في هذا العقد لم يكن ملاقيا لمحله \* واما تعيينها في الودائع والغصب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغير موجب العقد بل يقرر به موجه فان الغصب او الابداع او الهبة لا يردق الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير محض وقال الشافعي الحكم في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما شبهه تغيير للحكم في الفروع

شرطا لتحقيق هذه التصرفات \* واما تعيينها في الوكالة فقير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلك بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلك قبل الشراء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به \* وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المفضوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغضوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبهة الخبث فلم يحل له تناوله \* واما ما ذكرنا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المسال الدين اكل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دين في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق \* واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الموجود لا الاتحاد فكذلك الا اننا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لا لاجل البائع اذا المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك بان الثمن فوجده بالبيع فثبت فيه الملك للبائع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرمانى رحمه الله \* واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروغ الاصل الذي نحن بصدده في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصلى الذي في الثمن به \* وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما تغير الحكم الاصلى الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكم الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اورد هاهنا اعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع \* ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام الساعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام ائمن عند العقد فيكون تغييرا \* وبؤيده ما ذكر شمس الاثمة في آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعديدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع \* فاما في المثال الثانى فلا تغير لحكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم \* مثل الاطلاق في المقيد فانه تغيير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظاهر كان باطلا بالاجماع لانه تغيير للمقيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اى جميع ما ذكرنا من الامثلة قوله (وقد صحح ظاهر الذي) ظاهر الذي باطل عندنا وعند الشافعى رحمه الله صحيح لان موجب الظاهر الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالمبدليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صحح ظاهر الذي  
عند الشافعى فصار  
تغيير الحرمة المتناهية  
بالكفارة في الاصل  
الى اطلاقها في الفرع  
من الغاية

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل المحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله  
ايلاء الذي في حق الطلاق وان لم يعتبره في الكفارة \* وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم  
الظهار في حق المسلم حرمة تناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذي  
فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل  
في الفرع وهو باطل \* وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير  
ولهذا اخرج فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتأدى الابنية  
العبادة ويفتي بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة \*  
بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير  
حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى \* وبخلاف الايلاء  
لانه طلاق مؤجل والذي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا مؤقتة  
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الخنث بخلاف الظهار \* فصار اى تصحيح ظهاره \*  
او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذي عند الشافعي انه قال يصححه بالتعليل  
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية اى الى اثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها  
فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة قوله  
(ومن ذلك) اى وما تضمنه الشرط الثالث \* ما قلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير  
الاصل في الوصف الذي تعلق بالحكم به لافى جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص  
عليه \* فاما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح  
التعدى لان من شرطه المسئلة بين الحليين على ما مر وذلك اى خلاف الفرع الاصل \*  
مثل ما قلنا في تعدية الحكم اى تدبيرة الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم \* من الناسى في الفطر  
اى في الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة في بيان محل الذين لا صلة لهم في قوله تعالى  
\* ولقد ارسلنا فيهم منذرين \* الى الخاطئ \* والمكروه في الفطر \* ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا  
ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسى بقوله عليه السلام \* تم على صومك \* والعذر  
في الخاطئ \* والمكروه دون العذر في الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصى عن العهدة  
لان عذر الخاطئ لا ينفك من تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية  
والكفارة على الخاطئ في القتل \* وكذا عذر المكروه لانه حدث بصنع مضاف الى العبادة  
لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكره \* فصار تعدية اى صار التعدية  
من الناسى اليه تعدية الى ما ليس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل \* وعدى  
حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي ما ثبت في التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال  
انه طهارة فلا تتأدى الابنية كالتييم \* وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير  
الاصل وهو التيمم في افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث في ذاته والتلويث  
لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار طهرا اثرعا في حالة الضرورة بالنية \* وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ما قلنا الى  
فرع هو نظيره فاما اذا  
خالفه فلا وذلك مثل  
ما قلنا في تعدية الحكم  
من الناسى في الفطر  
الى الخاطئ \* والمكروه  
ان ذلك ثبت منة  
والعذر في الخاطئ  
والمكروه دون العذر  
في الناسى فصار تعدية  
الى ما ليس بنظيره  
وعدى حكم التيمم الى  
الوضوء في شرط  
النية وليس بنظيره لان  
التيمم تلويث وهذا  
تطهير وغسل

تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهير اضرة الى النية  
على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار  
اباحة الميتة في حالة الاضطراب الى الاحتراز عن الادخار والا كل فوق سد الرمي لا يدل  
على افتقار اباحة الذكوة الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له \* ثم ذكر الشيخ  
رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من  
الوطى الحلال وهو الوطى بالنكاح او تلك اليمين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولا شك  
ان هذه الجرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث تلمح الاجابة بالام وانها من الله  
تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله \* وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا \* وليس  
بنظيره اى ليس الوطى الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستحلال النعمة لان الحرام  
سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت النعمية  
فاسدة \* واجاب بقوله قلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في  
ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر  
من الولاية والمالك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فحرم عليه امهات  
امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وابناؤه ان كان اناشي ولما كان الولد مخلوقا من ماء الرجل  
والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد \* وذلك لان الميتين لا امتزاجا بحيث لا يمكن  
تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو  
جزء الام منه مضافا الى الاب بالعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالعضية  
فثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطته ان كل واحد منهما  
جزء ابيه حقيقة \* وهو معنى قوله كما انهما صارا شخصا واحدا بمعنى في حصول ما هو  
المقصود بالنكاح كزوجه باب وزوجه باب واحد وخف باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود  
بهما جميعا \* واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمات الثابتة في  
حقه اليهما فيصير آباء الوطى وابناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وابنائها واهات الموطوءة  
وبنائها بمنزلة اهات الوطى وبناته ثم تعدى ذلك اى الحكم الثابت للولد وهو اثبات  
الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطى لان حقيقة العلوق امر باطنى لا يمكن الوقوف  
عليه ولا يدري ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فانهم ما هو سبب منس الى مقامه كما  
اقامت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر واجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص  
به فصار اى الوطى عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين  
الشخصين \* فلم يحز تخصيصه اى تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في  
نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا  
اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في  
اثبات الحرمة \* ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطى باى صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه  
الله انتم عديتم حرمة  
المصاهرة من الحلال  
الى الحرام وليس  
بنظيره في اثبات  
الكرامة قلنا ما عدينا  
من الحلال الى الحرام  
لان الوطى ليس  
باصل في التحريم  
حلالا كان او حراما  
وانما الاصل هو  
الولد المستحق  
لكرامات البشر فلما  
خلق من المائتين تعدى  
اليهما الحرمات كأنهما  
صارا شخصا واحدا  
فصار آباؤه وابناؤه  
كآبائهما وابنائهما  
واهاتهما وبناتها ثم تعدى  
ذلك الى سببه وهو  
الوطى فصار عاملا  
بمعنى الاصل فلم يحز  
تخصيصه لمعنى في  
نفسه وهو الحل ولا  
ابطال الحكم بمعنى  
في نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة ولا يقال الاتحاد انما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني يوجد فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه \* لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنات المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة \* على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيا وانبا فتثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل \* وصار هذا اى صيرورة الزنا ناسبا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في الغصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذى هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وانما يعمد القوات والقوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البديل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشئ تبع له فكان نسبة الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصل كسببية البيع للمالك \* ثبتت بشروط الاصل اى ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التى ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالباع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في التبعية كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه \* قال شمس الائمة رحمه الله انما لا تثبت الملك بالغصب حكمه كانه توجب بالبيع وانما تثبت الملك به شرط الضمان الذى هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالباع وكون الاصل مشروع عايق يقتضى ان يكون شرطه مشروعاً وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقمتم الوطى الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في اثبات النسب حتى لم تثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاج في اثباته كما يحتاج في اثبات حرمة المصاهرة \* فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام السبب اصل متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطى في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمنة لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الزنا نهى عن الربو اعلمنا ان الشبهة المحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على السبب فثبت به شبهة وجود السبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فيما بنى على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال \* ادعوهم لا باهم \* والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله \* وللعاهر الحجر \* فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط \* فوجب قطعه اى قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما زنى بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فقلوا اعتبر نفس الوطى في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبت الا بالفراش لهذه الحكمة الا ترى انه لا يثبت بالوطى الحلال وهو الوطى بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض \* ولا يلزم على هذا اى على ما ذكرنا ان الوطى والموطوءة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا اصلا ثبتت بشروط الاصل فكان هذا الاصل يعمد عليه في الحرمات التى بنيت على الاحتياط فاما النسب فيما بنى على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تعبير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا بما يكثر امثله ولا يخصى ومن ذلك ولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمات من كل جانب الى الآخر حتى صار آباءه وابناؤه  
كآبائهم وابنائهم وعلى العكس \* ان هذه الحرمات هي الحرمات الثابتة بالعضوية بين الرجل والمرأة لا تعدى  
الى الاخوة والاخوات حتى لم يصرا خوالا واطى \* كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته في الحرم  
\* ونحوهم كالاعمام والعلمات والاخوال والخالات \* لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو  
امتداد التحريم بمعنى اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص  
انما ورد بالحرم في الاصل مقتصر على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرم في  
الاصول بمتددة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او في الفرع بمتددة اليهم لكان التعليل غير احكم النص  
في الاصل او في الفرع وكلاهما باطل \* او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت  
في الاصل موقفة بالنكاح بقوله تعالى \* وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام \* لا تنكح المرأة على  
عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطى الحرام لصارت مؤبدة في الفرع اذ لا نكاح ههنا توقفت الحرمة به  
فكان هذا تعليلا غير احكم النص في الفرع ولا عمل للتعليل في تغيير الاصول اي  
احكامها بوجهه والاول اوجه \* وهذا اي التعدى الى ما ليس بنظير للاصل  
مما يكثر امثله كتعدية الايجاب الكفارة من جاع الاهدل في رمضان الى جاع الميتة والبهيمة \*  
وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى الاواطاة بالتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى  
شرب النبيذ بعله المخامرة لان البهيمة او الميتة ليست مثل المنصوص عليه في اقتضاء الشهوة  
الذي تعقلت الكفارة به \* وكذا الاواطاة ليست مثل الزنا في الحاجة الى الزجر لما مر \*  
وكذا النبيذ ليس بنظير الخمر في الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله الى كثيره بخلاف  
الخمر قوله (ولانص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند  
حاجة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي  
الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين \* وعند الشافعي رحمه الله ان كان على خلاف  
النص الذي في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت  
زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان  
مثبتا لزيادة كان النص منها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة  
البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجب فيبطل التعليل على  
خلافه \* ولكننا نقول التعليل لا يثبت الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت  
فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته  
في النص المعلول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم  
النص بالاجماع \* وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات  
زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جيع الحكم في موضع النص كان ما اثبتته النص وبعد  
الزيادة يصير بعضه وقدينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى \* واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه  
كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه

ولانص فيه لان  
التعدية اليه بمخالفة  
النص مناقضة حكم  
النص بالتعليل وهو  
باطل والتعدية بموافقة  
النص لغو من الكلام  
لان النص يعني عن  
التعليل ومثال ذلك  
قول الشافعي في كفارة  
القتل العمد واليمين  
الغموس

تأكيده النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل من تعاضد الأدلة وتأكيدها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم تنقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك \* بوضحة ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا بالكتاب لقوله عليه السلام \* اذ راوى لكم مني حديث فاحضروه على كتاب الله فاوافقوا قبلوه وما خالف فردوه \* مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيده دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة \* وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيده لان التأكيده لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيده الشيء انما يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه الا ترى ان معنى التأكيده هنا انه لو لا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لو لا النص لم يثبت الحكم بها اصلا لانها تستفاد من النص فتعتمد بعدمه لا بحالة فثبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه \* ومثال ذلك اي مثال تعدي الحكم الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله او تغييره قول الشافعي في كفارة ائقن واليمين الغموس اي ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجباية وذلك الكل في الغموس والتمسك على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام \* خمس من الكبائر لا كفارة فيهن \* وعدمها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم \* يقتضي ان تكون جهنم كل جزائه فاجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى \* وشرط الايمان في مصرف الصدقات \* شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكاة فان الايمان فيه شرط بالاجماع \* وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقيده وكذا قوله تعالى \* لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم \* الآية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له \* وانما شرط الايمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور الذي يراى بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعته الى اليمن ثم اهلهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنياهم وترد الى فقرائهم \* ومثل شرط التملك في طعام الكفارات فان الشافعي شرط التملك فيه اعتبارا بالكسوة \* وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التملك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيسكون باطلا \* وشرط الايمان في رقبة اليمين والظهار اي اشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى \* او تحرير رقبة \* تحرير رقبة من قبل ان تناسا يقتضي الخروج عن المهدة باعتناق الرقبة الكافرة فتقيدها بماؤ منه يكون \* تغييره الموجب هذا النص بالرأى فان تقييده المطلق تغييرا كطلاق المقيد \* هذا اي ما ذكرنا من التعليل في هذه الامثلة كله اي اكثره تعديدا الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفي اليمين الغموس تعديدا الى ما فيه نص

وشرط الايمان  
مصرف الصدقات  
متبارا بالزكاة ومثل  
شرط التملك في الطعام  
الكفارات وشرط  
الايمان في رقبة كفارة  
اليمين والظهار وهذا  
كله تعديدا الى ما فيه  
نص بتغييره بالتقييد

واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل كما ابطالناه في الفروع وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التملك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه اطعاما وهو الاكل على ما قلنا ومثله قوله في حد القذف انه لا يطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا وقد ابطله فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه فكل من هذا تغييرا لموجب النص \* وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحدود وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق \* فالاولى ما قل شمس الائمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابداء على وجهه يكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل تغيير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغير ان الجلد اذا لم يضم اليه التغيريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون بعض الحد واثبت الرد بنفس القذف يعني اثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة بصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان \* وهو تغيير اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فانه تعالى قال \* والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* رتب الرد على القذف وعدم الاتيان بأربعة شهداء كارتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا بمضي مدة قاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النبي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للنع من الزنا كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله \* فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة \* اذ الفاء تدخل على الاجزئة والجزء اسم للسكافي فتزيد عليه النبي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص \* ثم انه

بالابطال قوله (واما الشرط الرابع) اي اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص اي النص المعلق على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالرأى باطل سواء حصل التغير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او حصل التغير لحكم نص في الفرع كالامثلة المذكورة في قوله ولا نص فيه \* وهو معنى قوله كما ابطالناه في الفروع \* والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغير \* ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلق في نفسه باطل بالرأى كما ان تغيير حكم نص الاصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمي والسلم الحال وجريان الروافق لا معيار له \* وذلك اي تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعي \* على ما قلنا اي في باب الوقوف على احكام النظم او في بيان الشرط الثالث ومثله قوله اي قول الشافعي في حد القذف انه لا يطل الشهادة حتى لو تاب كان \* قول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر \* وهذا اي قوله ان حد القذف لا يطل الشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأيد حدا ولهذا فوض الى الائمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوي باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا \* وقد ابطله اي ابطال الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه يعني انه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا لان الوقت اي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص \* وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحدود وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق \* فالاولى ما قل شمس الائمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابداء على وجهه يكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل تغيير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغير ان الجلد اذا لم يضم اليه التغيريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون بعض الحد واثبت الرد بنفس القذف يعني اثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة بصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان \* وهو تغيير اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فانه تعالى قال \* والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* رتب الرد على القذف وعدم الاتيان بأربعة شهداء كارتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا بمضي مدة قاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النبي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للنع من الزنا كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله \* فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة \* اذ الفاء تدخل على الاجزئة والجزء اسم للسكافي فتزيد عليه النبي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص \* ثم انه

وان زاد النفي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتعزيب لا  
 بالقياس الا ان التغيير كالا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارض الكتاب كالمقياس  
 فأورده الشيخ في هذه الامثلة على سبيل استطراد وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد  
 النكاح بشهادة الفاسق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالبعد  
 والصبي والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوله لان  
 الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت  
 بالنص في حق الفاسق الثابت والتوقف في خبره لا لا يبطال ويهدم ما تعين جهته بالطلان فيه لا يبق  
 التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبق على ما كان قبله \* واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل  
 ليست بملازمة لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص  
 المعلن في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي  
 قبول شهادة القاذي بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي \* فالنظر الملائم ما ذكر  
 في كتاب الحج في باب جزاء الصيد ان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالجنس الفواسق حتى  
 لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الجنس لان من  
 طبعهن الايذاء وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الجنس \* وقلنا هذا تعليل  
 باطل لاننا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الجنس  
 فكان تغيير الحكم النص المعلن بالتعليل \* وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار  
 فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابن يوسف ومحمد رحمه الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون  
 في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم \* وقال ابو حنيفة رحمه الله  
 هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص  
 مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع المعين فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة  
 الحاجة الى النظر \* وذكر الشيخ في بوع الجامع الصغير ايضا ان عبد الابن فقال رجل ان  
 عبدك قد اخذه فلان فبعه وصدقه فلان فباعه فالباع باطل لان النهي عن بيع الآبق  
 وان كان معللا بالعجز عن التسليم الا انما يجوزنا بعه باعتباره قدور التسليم لكان التعليل  
 مبطلا للنص لان هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص  
 لا بمعناه \* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة  
 بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح \* ثم ذكر الشيخ  
 رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها \* فقال وقال الشافعي انتم غيرتم  
 حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعتم فيما ابيتم \* منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير  
 وهو قوله عليه السلام لا تبغوا الطعام بالطعام يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير  
 فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعد ما علمتم بالكيل  
 والجنس وعلمتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق في النص تناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تقييضا

وقال الشافعي انتم غيرتم  
 حكم النص بالتعليل  
 في مسائل منها ان نص  
 الربوا يعم القليل  
 والكثير وهو قوله  
 عليه السلام لا تبغوا  
 الطعام بالطعام

لموجه بالتعليل لاتعدية لحكمه \* وهو معنى قوله فخصصتم منها اى من الخطة اذا المراد من  
الطعام الخطة ودقيقتها في العرف \* القليل وهو الذى لم يدخل في الكيل بالتعليل \* ولا معنى  
لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى  
هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام  
والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا  
ان يوجد الخالص وهو التساوى بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى  
والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع  
المكيل منه يحنسها حرام كذلك مالم يتساوى ففرقنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساوى الا ان  
التساوى انما يعرف بالمعيار لا بمساواة من المقدار كذا في الاسرار \* ومنها ان النص اوجب  
الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء بجملة وفسرها  
النبي صلى الله عليه وسلم \* بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وامثالهما فصار  
كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدرا  
المشقوق للشفع \* وانتم ابطلتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية \* وهو تغير  
لموجب النص لاتعدية لحكمه لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسهه  
تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسهه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل  
نقل حق الشفع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعبادة الخضوع  
للتعبدة الى محل آخر وهو اقامة الحد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود \* والحق  
المستحق مراعى بصورته ومعناه بمعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص  
والحق المستحق واجبا لرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال انقياس  
لابطال الحق من الصورة والمعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لانتقل الحق  
من محل الى محل \* ومنها ان النص اوجب الزكاة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الياء  
بقوله اى في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء \* ولو قيل الشرع اوجب الزكاة الى آخره  
لكان احسن \* اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى للتليك اذ كانت هذه الاضافة للقسم  
بان جعلها حقهم وجعلهم مستحقين لتمامك على صاحب المال كلوا وصي ثلث ماله لاهات  
اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا \* وبدل عليه قوله عليه السلام ان الله  
تعالى لم يرض اقسمة الصدقات بملك مقرب ولا نبي مرسل حتى قسم نفسه فوق سبعة اربعة \*  
فبين ان الاضافة للقسم بينهم ثبوت اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به  
صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطلتم  
الشركة وحق سائر الاصناف بخيوز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل  
وانه خلاف موجب النص لاتعدية لحكمه \* ومنها ان الشرع اوجب التكبير لاقتراح  
الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر \* وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحررها

فخصصتم منها القليل  
بالتعليل والنص  
اوجب الشاة في  
الزكاة بصورتها  
ومعناها فابطلتم الحق  
عن صورتها بالتعليل  
والحق المستحق  
مراعى بصورته و  
معناها كما في حقوق  
الناس واوجب النص  
الزكاة للاصناف  
المسمين بقوله تعالى انما  
الصدقات وقد  
ابطلتموه بخيوز  
الصرف الى صنف  
واحد بطريق التعليل  
واوجب الشرع  
التكبير لاقتراح  
الصلوة وعين الماء  
اقبل العين الخمس  
وقد ابطلتم هذه  
الواجب بالتعليل

التكبير \* وقوله عليه السلام للأعرابي الذي علمه الصلوة \* اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر \* وانتم بالتعليل باشاء وذ كر الله على سيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الزجن اعظم \* ومنها ان الشرع عين الماء اغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة \* ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه من يلا لعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل والماء ورد ونحوهما قوله ( والجواب ان هذا ) اي مازعت انا غيرنا النص بالتعليل \* وهم اي شيء ذهب اليه قلبك من غير دليل \* اما الاول وهو ان الربوا فلان الخصوص انما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل \* وذلك اي ثبوت الخصوص بصيغة \* ان المستثنى منه يعني اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي لان حذف المستثنى في النفي جائز بملة ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة \* وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاني الازيدا لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه نعم فيكون استثناء الواحد من العام \* ولو اصر فيه القوم حتى صار كانه قال جاني القوم الازيدا لا يصح ايضا لان القوم بجهولة \* ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان محي جميع الناس عنده سوى زيد غير منصور فثبت ان حذفه لا يصح الا في النفي \* كما قال اي محمد في الجامع ان كان في الدار الازيد فبدي حر \* كان المستثنى منه بنى آدم اي ان كان في الدار احد من آدم فكذا احتي لو كان فيها صبي او امرأة لم يحت \* ولو كان فيها دابة او مناع لا يحت لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين \* ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان اي الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنت ولو كان فيها مناع لم يحت \* ولو قال الامناع اي ثوب فان المناع في اللغة اسم لما يتنع به وفي العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الائمة بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الاثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شيء اي كل شيء يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور لم يحت وان كان فيها شيء من سوا كن البيوت مثل القارة والحلية والمقرب لا يحت استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الخالف لم يقصد في هذه الاشياء بيمينه من الدار \* فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا بقدر على وفق المستثنى \* وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اذا المراد منه حال تساويه في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق الجواز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن الجواز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

( الاستثناء )

والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان المنصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار الازيد فبدي حر ان المستثنى منه بنى آدم ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الاسواء بسواء استثناء المستثنى منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الاسواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغير بالنص مصلحا بالتعليل لانه

الاستثناء لم يقع مما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقبيل الاخطئة او الشعرير او التفاح  
او نحو هابل عما يضمن اللفظ من احوال البيع \* فوجب ان يثبت عموم صدره اي صدر الكلام  
بهذه الدلالة اي بدلالة استثناء الحال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من احواله  
الا على حالة الركوب وكذا في النزول \* ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى \* اي لا يأتونها في شيء  
من احوالهم الا في حالة الكسل \* لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم \* اي لا تدخلوها  
في الاحوال الاحالة الاذن \* وهو اي عموم الاحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا  
حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه في الاستثناء \* ولن يثبت هذه الاحوال  
المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجاع والتفاضل عبارة  
عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر  
هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل \* فصار التغيير بالنص اي حاصله بالنص يعني  
حصول تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته \* مصاحبا للتعليل اي  
موافقا له وهو من تصب على الحال \* ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل  
بالنص مصاحبا او يكون خبر ابعده خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء  
في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بما ادغم في هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على  
ان القليل ليس بمحل للربو افتوا فقالا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت \* وبقى الكلام مذكور  
في فصل الاستثناء قوله (واما الزكاة فليس فيها حق واجب للفقير تغيير بالتعليل) اي ما بطلنا  
بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكاة ليست بحق الفقير \* واعلم ان لما يتخفى في جواب هذه المسئلة  
طريقين \* احدهما انما بطلنا الحق المستحق من عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما  
حقه في ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة بقول في خمس من الابل شاة وعينها  
لا توجد في الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة ففرقنا انه ارباب الشاة ماليتها لان المالية بعض الشاة  
فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا باطل حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو  
ادى واحد منها جاز بالاجاع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان لا يجوز كالأدى من  
خسة دراهم خسة دنانير على اصل الخصم \* والثاني واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا  
انه لا حق للفقير في الزكاة يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة  
بعد الحول قبل اداء الزكاة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكاة قبل ادائها  
ولما جاز تصرف المالك في مال الزكاة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكاة عبادة خالصة  
اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن  
واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة  
وايتاء الزكاة والحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية \* ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدي الى  
الاشترار وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى  
على الخلوص \* ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العبادة لان حقه هنا

واما الزكاة فليس  
فيها حق واجب  
للفقير تغيير بالنص لان  
الزكاة عبادة محضة  
فلا تجب للعباد بوجه  
وانما الواجب لله  
تعالى وانما سقط حقه  
في الصورة باذنه  
بالنص لا بالتعليل لانه  
وعدا رزاق الفقراء  
ثم اوجب ما لا يسمى  
على الاضياء لنفسه  
ثم امر بانجاز المواعيد  
من ذلك المسمى  
وذلك لا يحتمله مع  
اختلاف المواعيد  
الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل \* وذلك انه تعالى وعد اوزاق العباد بقوله جل ذكره «وما من دابة في الارض الا على الله رزقها» واوجب لنفسه حقاً في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايفاء الرزق الموعود لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة \* كالسلطان يجزى يعطى من الجائزة وهي العطية الراتبية بحوائج مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان يجزى تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذنا باستبدال هذا المال المعين الذي في يده هذا المأمور ضرورة \* وكن اودع عينا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امراً بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فيبين ان سوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالنص بالنص فان قيل فيما ذكر من المثال الاستبدال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغير واقامة الغير مقامها \* قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك \* درجة اخرى فيقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضاً حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلاً او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة ولحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضاً باياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضاً لا مقبداً لان المطلق غير المفيد فتحقق الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقاً لا يمكنه قبضه حق نفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين تأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني اي تأدي الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كرحضة وعليه مائة درهم لاخر فقال للذي عليه الحنطة ادا الدراهم التي على عالى عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضاً حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء لم يكن جعله قابضاً للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه \* الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد \* واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤدياً حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيره في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية \* فصار التغير مجامعا لتعليل بالنص اي اجتمع التغير بالنص والتعليل واقتربنا لان التغير حصل بالتعليل \* وانما التعليل بحكم شرعي جواب عما يقال لما حصل التغير وجواز استبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدة تعدية الحكم الى محل لان نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقاً في تناول الاستبدال

كالسلطان يجزى  
لاولياته بمواعيد  
كتبها باسماهم ثم امر  
بعض وكلائه بان  
يجزىها من مال بعينه  
كان اذنا بالاستبدال  
فصار تغيير مجامعا  
للتعليل بالنص لا  
بالتعليل وانما التعليل  
لحكم شرعي وهو  
كون الشاة صالحة  
للتسليم الى الفقير  
وهذا حكم شرعي

بما يصلح الدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع  
حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له او اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة  
لان المفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف \* او ورد  
لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لا بطلان حق مستحق للفقير لا لتعديده حكم شرعي الى موضع  
لانص فيه بين او لانه لاحق للفقير وان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل  
لم يقع الاحكام شرعي فان لهذا النص حكيمين وجوب الشاة وصلاحيه الشاة لكفاية حق  
الفقير فخص نعمل صلاحية الشاة وتبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة كفاية حق الفقير لتعديدها  
به الى ما لانص فيه \* وبانه اي بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان الشاة  
يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير يعني يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتداء  
القبض كما قال الله تعالى \* الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات \* وقال عليه  
السلام \* الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير \* ثم يصير للفقير بدوام يده عليه  
كن امر لآخر ان بهب لفلان عشرة على انه ضامن فوهب يصير الموهوب له قابضا  
للامر او لانهم قابضا لنفسه بدوام يده \* قرينة مطهرة يعني مطهرة لنفسه عن الاتام كما  
قال الله تعالى \* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم \* ولعله من الخبث كما قال عليه السلام \* ان هذه  
البياعات يحضرها الكذب والشوبوها بالصدقة \* امر بالصدقة ليرفع الخبث المتمكن في  
البياعات بسبب الاغور والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن السبب  
وهو المال \* واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت  
الاشارة النبوية اليه في قوله صلى الله عليه وسلم \* يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ  
الناس \* وفي رواية \* غسله الناس وهو ضحككم منها بخمس الخمس \* ولهذا كانت النار يترك في الامم  
الماضية فحرق المتقبل من الصدقات والقرايين ولم يكن ينتفع بها احد واخلفت لهذه الامم  
بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما اخلفت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل لغيرها اذا لم يكن  
حاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم  
النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون  
ثبوت الصلاحية حكم النص \* ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص  
بل كانت باصل الخلقة \* لانا نقول نحن ما علمنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعدما  
قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهي تثبت بالنص لهذه الامم فيكون حكم النص  
\* فعلمنا بالتقويم يعني قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها  
مالا متقوما لان حاجة الفقير تسدفع باعتبار التقويم الا ترى ان الدرهم الخشن الواجبة  
في المأئين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقومة  
لم يندفع بها حاجة الفقير اصلا فعلا هذه الصلاحية بعلة التقويم وعديناها الى سائر الاموال  
للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فيما انه ان الشاة يقع لله  
تعالى بابتداء قبض الفقير  
قرينة مطهرة فتصير من  
لا وساخ كالماء المستعمل  
قال النبي عليه يابني هاشم  
ان الله تعالى كره لكم  
او ساخ الناس  
وهو ضحككم منها بخمس  
الخمسة وقد كانت النار  
تنزل في الامم الماضية  
فحرق المتقبل من  
الصدقات واخلفت  
لهذه الامم بعد ان ثبت  
خبثها بشرط الحاجة  
والضرورة كما تحل  
الميتة بالضرورة  
وحرمت على الغني  
فصار صلاح الصرف  
الى الفقير بعد الوقوع  
لله تعالى بابتداء اليد  
ليصير مصرفا الى  
الفقير بدوام يده حكما  
شرعيا في الشاة فعلمنا  
بالتقويم وعديناها الى  
سائر الاموال على  
موافقة سائر العلل

في المنصوص عليه على قراره وهما بهما هذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت \* قال القاضي الامام في الامرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذه الفقير يأخذه حقاً لنفسه لا شركة لاحد فيه فعلمت ان الشاة تأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجاع وكذلك يجوز بالاجاع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انها غير ان \* قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقها كما يخرج المسجد والقران وهي صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الفنى لم تصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقاً للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفى دراهم على رجل ثم يوفىها غيره فتكون صالحة لايفاء حق الغير حين استوفاهما لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق لا انا حق له وانما تصير حقاً له بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعى فبحال ان تصرفات تعرف شرعاً كقولنا اخبر لا تصلح محلاً للبيع والخل يصلح \* لا يكون الصلاحية حقاً للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكماً شرعياً قبل التعليل ليمضى الصلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل وانما تعد الى غير النصاب بالاجاع \* فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والزراع فيه \* قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الفاء الاسم في حق الايفاء وحققهم مال مطلق ودلنا على ذكر الاسم تفسيراً على من وجب عليه فبده اوصل الى ما في نصابه او من جنسه فبسط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مر وانما مثل قوله تعالى فلا تقل لهم انى \* لما قام الدليل انه نهى لاکرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لا في الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق \* فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عيناً وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لاحق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عيناً كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لا في غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية

اليه بالتعليل \* ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كافي عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعى الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه في المسئلة على حرف واحد وهو ان الزكاة يجب حقا للفقير ابتداء فجعل اللام في قوله تعالى \* انما الصدقات للفقراء \* لام الملك ولما ابطال الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكاة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهى التملك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلو لا يكون حق الفقير بل يحتمل على انها لام العاقبة اى بصير المولى لهم بعاقبته كما في قوله تعالى \* فالنقطة آل فوعون ليكون لهم عدوا وحزنا \* فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كانت النقطة لهما \* ومنه قول الشاعر شعر \* لدوا الموت وابو الخراب \* فكلكم يصير الى التراب \* ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بدل الولود من الموت والبناء من الخراب صار كائن الامرين وقعا لهذين الغرضين \* وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المحدودة وانما مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها لا لاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاتعدادهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلى وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابى العالية وابراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماءنا \* اولاه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى واثن سدا ان التملك لا تدل ايضا على ان الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى اثبت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء \* وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الاية دليل على ان الزكاة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة \* او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولاه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة \* وفي الوجهين بعد ولا اعراف وجد عطف لانه على تقدم \* وتبين انما ابطالنا حق الباقي بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها \* فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك المجتهالة كان ذكرهم لبيان المصروف الذى يكون المال بقضهم لله تعالى خالصا الى السبيل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب  
خالص حق الله تعالى  
كان اللام في قوله تعالى  
للفقراء لام العاقبة اى  
بصير لهم لعاقبته او  
لانه اوجب لهم بعد  
ما صار صدقة وذلك  
بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة \* ويانه ما ذكر القاضي الامام رحمه الله ان الواجب من الزكاة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحديه وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال بصير كف الفقير بالآية في حق الزكاة شرطا لتأدي حق الله به لان بصير مستحقا للوجوب على الفنى بفناء \* واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكاة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكاة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لان تكون مستحقة \* ثم اناعلنا انما صاروا مصارف بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سببا شرعا من الفقر والغربة والرزق ونحوها \* الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لايحل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا الواجتم في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتب وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سيان في شخص ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركة غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم باننى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه \* ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكاة وهم مصارف اى صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العبد ام لا \* وتبين ان التعليل وقع لحكم شرعى وهو معرفة شرط جواز اداء الزكاة كالكعبة للصلوة لاحق العبد \* وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكاة وقد بينوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الاما تنسخ من المؤلفه قلوبهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهى اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان للحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك باعالي حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزاقه على الحاجة بل جزاء على حسبه في العمل للفقراء في جباية الصدقات \* وهذا بخلاف مسألة الوصية لانا انما اعينا الاسم في الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب اخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله على ان اتصدق بمالى على الاصناف السبعة كان له ان يؤدبها الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصى فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق صرفه اليهم بل ثبوت الولاية على الموصى بامر التصرف في ماله بالصرف الى حيث ساء وانما سمي ثلاثة اسماء فيجب الصرف على ذلك لما عرفت عبرة الصدقة في حق الوصى كمن امر

فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم يحملون للزكاة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جاز كاستقبال كلها فكذلك ههنا وكان قول الشافعى رحمه الله تغييرا بان جعل الزكاة حقا للعبادة وهو خطأ عظيم

بالصدق بشاة لا يحل له التصديق بغيرها وفيما الزم الله تعالى بحل له ذلك \* كذا في الاسرار  
 \* ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعبرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك  
 اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يتخلو عن  
 فائدة فلذلك روعى في امر العباد الاسم والمعنى جبا قوله ( واما التكبير فواجب لعينه )  
 الى آخره \* الاختلاف في هذه المسئلة ابصار ارجع الى ان الزكوة في الحرمة عين التكبير عنده  
 فلم يحز اقامه غيره مقامه كاقامة الخدم مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل الانسان على ثناء على الله  
 عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل انشاء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة  
 بدينية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبى عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع  
 للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان  
 المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لانه  
 يحصل انشاء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير  
 الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذ انا على اللسان من عمل الايمان وهذه  
 الكلمة آله بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان نصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا  
 قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما \* واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان  
 صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به واما يتبدل الالة والالة في تحصيل  
 العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة لتحصيل العمل بها صلاحها لذلك العمل كالبيع الجمعة و  
 استعمال القلم للكتابة والسكين للتضيحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا صلاحية للعمل والتعليل  
 واقامة آله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت وبقي استعمالها  
 واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آله اخرى وهو كقوله ويستنج بثلاثة اجار  
 فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آله يجوز ان يتعين ويجوز  
 ان يتخير بينهما وبين ما في معناها \* وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقيم غيرها مقامها  
 لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان  
 وضعها لا يفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها \* وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل  
 غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق  
 فلم يقيم غيره مقامه \* والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل  
 صفة في المعمول بعمله وعمله آله لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له  
 بامر ينفصل اليه حكما لانه بما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة  
 به كالمعمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة \* ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث  
 لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان على قراءة والقراءة فضيلة ليست لغيرها  
 من الاذكار وهي ان المقر من عند الله تعالى ويحرم على الخائض والجنب قراءته فلا يجوز  
 اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما سوى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فواجب  
 لعينه بل الواجب  
 تعظيم الله بكل جزء من  
 البدن واللسان منه  
 لانهم من ظاهر البدن  
 من وجه فواجب فعلها  
 والثناء آله فعلها فصار  
 حكم النص ان يجعل  
 التكبير آله فعله لكونه  
 ثناء مطلقا فعد ثناء الى  
 سائر الانية مع بقاء  
 حكم النص وهو كون  
 التكبير ثناء صالحا  
 للتعظيم واما ادعينا  
 هذا دون ان يكون  
 التكبير بعينه واجبا  
 لانا وجدنا سائر  
 الاركان افعالا توجد  
 من البدن لبعين البدن  
 فاعلا فكذلك اللسان

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث \* ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى  
بلغة اخرى ولا يثاء آخر لان الركن ليس عمل انشاء على الله تعالى فانه لو تكلم به  
واخفاه لم يحز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة  
والاعلام انما يقع بصوت مقدر تلك الحروف فمضى تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى  
اعلاما \* وروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم \* والثناء آلة فعلها اي  
فعل اللسان والاسنان بمعنى الرسالة يؤث ويؤثر بمعنى العضو لا يؤث ولعل الشيخ انث الضمير  
على تأويل اللسان بالخارجة وذكره بعده في قوله آلة فعله على الاصل \* وأشار بقوله ثناء  
مطلقا اي ثناء خالصا الى انه لا يجوز الخلق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي  
حتى لا يصير شارعا به \* وانما ادعينا هذا اي ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان  
والتكبير آله قوله (وكذلك استعمال الماء) اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء  
في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من اتى الثوب الجس او قطع موضع  
النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عند استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم  
يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه  
والماء آلة اي آلة الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير  
عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذي قامت به  
نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء آله \* فاذا عدنا  
حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح آلة كاخل وماء الورد وكل ما ينصرف  
بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير \* وهو حكم شرعي اي كون  
الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعي \* ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة  
الاستعمال يعني انما اردت بكونه آلة صالحة للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر  
بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصلح تعليله \* وانما التعليل لحكم  
شرعي في المزيل وهو عدم نجسه حالة الاستعمال \* ولحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة  
فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء  
بملاقاة النجس الى ان زائل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة \* فعدينا  
هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل \* وبيانه ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع  
قال الله تعالى \* وانزلنا من السماء ماء طهورا \* والظاهر اسم لما يطهر به كالركوب والحلوب  
اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم  
النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه \* واذا كان  
التطهير بحكم الازالة وغير الماء يشارك الماء في الازالة فيشارك في حكمه وهو ان يكون  
طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق  
الازالة كما في الماء \* ولا يقال الماء مع كونه طهورا ينجس بالقتل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء  
ليس بواجب بعينه  
لان من اتى الثوب  
النجس سقط عنه  
استعمال الماء لكن  
الواجب ازالة العين  
النجس والماء آله فاذا  
عدنا حكمه الى سائر  
ما يصلح آلة بقي حكم  
النص بعينه وهو كون  
الماء آلة صالحة للتطهير  
وهو حكم شرعي  
وهو انه لا ينجس  
حالة الاستعمال هذا  
حكم شرعي في المزيل  
والطهارة في المحل  
العمل فعدينا الى نظيره

في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس \* لانا نقول لانسلم ان الماء يتنجس بالغسل به لانه متى تجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة الغسل الا حقيقة لا طهورية الاحالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا يحكم الضرورة كحل الميتة بل لان هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الا ترى ان الضرورة ترتفع بماء الاودية ثم جعل ماء البصر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة \* ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصارت كل من يزل طهورا مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال صينه واثره كالماء كذا في الاسرار \* وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله في جواب هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للثوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملافة ما كان يتبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة في الثوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان يقطع المجاورة عن الثوب بتكر الغسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بازالة العين والاثر فيماله اثر وبالتلث فيما اثره فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة مردود عقلا وان التنجس باول الملافة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال الجاور ظهرت الطهارة الاصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء قوله ( ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات ) ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الخاق غير الماء في كونه طهورا بعله الازالة جاز في النجاسة الحكمية الخاق بهذه العلة ايضا لان طهورية الماء فيها باعتبار الازالة كافي النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم \* فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل وذلك اى المزال امر شرعى ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى طهارة المحل حقيقة وشرعا \* اما حقيقة فظاهر \* واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يغسل وكذا حل له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذي لا يبالى بنجسه بقوله جل ذكره \* ولكن يريد ليطهركم \* فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله بالتعدية الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا عن سائر المايعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بنجسه فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه نجسه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه نجسها وحرمة الاتقاء بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعى ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالى بنجسه ولم يستقم اثباته في اوان استعمال سائر المايعات بالرأى هو مما لا يعقل مع ان سائر المايعات يلحقنا الحرج بنجسها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا

المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الاخلاق قيا ما ودلالة ولا يقال اذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال المايح ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء \* لانا لا ننكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجماع ولكننا نقول انه لا يصير من الا باستعمال المايح لان ازالته بالماء ثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المانع \* او نقول هو ثابت في حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المايح وظهور اثر ظهوره بازائه وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت في حقه بقي غير ظهور لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولا يلزم) يعني على هذا الجواب ان الوضوء صحيح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء به ليكون المزال غير معقول المعنى ينبغي ان نشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما في التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وانما حدث في المحل بخاضة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلالا والنية من شرائط العمل فاذا بقي الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لاحتياج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند اعادة الصلوة فيشترط لظهوره ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالحق بالسواء فيرد ذلك لاحتياج الى النية كذا في شرح التوقيم \* قال القاضي الامام رحمه الله هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لا يقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولا يلزم ان الوضوء صحيح مع هذا بغير النية لان التغير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء مالا بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه حدود لا يهتدى لدركها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله منة من الله وفضلا

#### باب الركن

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه

#### باب الركن

قوله (ركن القياس ما جعل علما على حكم النص) ركن الشيء جانبه الاقوى لغة \* وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالتيمم والركوع والسجود والصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنيا فيه وانما سموا علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعمل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى مرقا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم \* ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم بكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من صحابنا وجهور الاصوليين بكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا \* وذكر بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان يكون مشتملة على حكمه صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستتبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستتبطة من

(حكم)

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى  
تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها  
سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع  
بما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص  
من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس  
او بصيغته كاشتمال نص النبي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لاف ذلك المعنى لما كان  
مستنبطاً من النص لا بد من ان يكون ثابتاً بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير الله في حكمه  
بوجود الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والباء السببية يعني وجعل  
الفرع مماثل للنص اي المتخصص عليه في حكمه من الجواز والغسل والحل والحرمة بسبب  
وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض الأصوليين  
ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع  
فتمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركناً فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا حسن لان  
انقضاء القياس كالتوقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاث الباقية وذكر في الميزان  
ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثاله في الفرع  
يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياساً عليه لان القياس لما كان رداً للفرع الى اصل لا يثبت حكم  
الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن  
بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرطاً حتى يثبت مثله في الفرع  
بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ماقلنا وان كان  
لا يثبت الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند  
وجود الشرائط لانيها كالتكاح بنقداً بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية  
والشهادة ونحوه لثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا  
قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمه الله قوله  
(وهو جائز ان يكون وصفاً لازماً) اي المعنى الذي جعل علماً على حكم النص يجوز ان يكون وصفاً  
لازم للمصوص عليه مثل الثمنية جعلناها علة لازمة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكاة سواء  
صيفت صياغة تحل او تحرم كاتجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير  
المصوغ لو وصف انه من باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حلياً فان الذهب والفضة  
خلقاً جوهرى الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الاتري ان الربوا المتعلق عنده هذا الوصف  
بقي الحكم بعد ما صار حلياً لبقاء الوصف (فان قيل) الزكاة لا تتعلق بكونه ثمنان الدراهم  
اذا استعملت حلياً لم يجب فيها شيء عندى بل بمعنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف  
عارض متصل به من قبلنا فاذا جعل حلياً سقط هذا الوصف فتسقط الزكاة المتعلقة به كالجعلت  
السائمة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجارة فالتجارة تكون بالاثمان والثمنية

وهو جائز ان يكون  
وصفاً لازماً مثل الثمنية  
جعلناها علة لازمة في  
الحلي والعلم جعله  
الشافعي علة للربوا  
وصفاً عارضاً واسماً  
اقول النبي عليه السلام  
في المستحاضة انه  
دم عرق انفجر وهو  
اسم علم

بصير نصا بالباستعمالنا ثبت ان التسمية التي بها صار الذهب والفضة نصا باصفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في الاسرار\* والطم جعله الشافعي علة للربوا باعتبار ان الطم يني من خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد بشرط زايده وهو المماثلة كما قد تملك الابضاع بشرط طم الطم وصف لازم للمطعم كالتسمية للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز\* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علة لا تنقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش «توضأي وصلي فائما هو» اي دم الاستحاضة دم عرق انفجر\* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى\* انفجر صفة عارضة اذا الدم موجود في العرق وليس بمنفجر\* فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة الجحاسة\* وبالنفجر يدل على اعتبار صفة الخروج فيه تعلق لا تنقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لان اسم ان لتعليل النبي صلى الله عليه وسلم كان لا تنقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو اذى منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها الوضوء فان كل واحد متعلق بدم الرجل لا بدم العرق (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهد بها بالاسلام\* على اننا نجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنظوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اي يسيل\* وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة لا يتلفان بدم العرق بل بدم الرجل كذا في الاسرار\* ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بان وصف المعارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الاثمة بذكر او مكان الوافق وقد يكون وصفا عارضا واسما\* وهكذا ذكر في التقويم ايضا قيل وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا واسما\* حكما لان الشيخ رحمه الله ذكر الوافق ولان في المثال المذكور لا بد لا تنقاض الطهارة من الامرين\* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل علة في الاحكام\* وان لم يكن مشتقا بان كان علما كزيد وعمر ولا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليس الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوزوه والصحيح عندي لان التعليل بالاسم يشبه التعليل بالطردوه وهو فاسد بخلاف الاسم المشتقة فان التعليل فيها موضع الاتفاق لا بنفس الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم لدم وبين التعليل باسم الحجر حيث لم يجوز على ما صرح بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك تعدية اسم الحجر الى النبي ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة  
غير لازم متوكلنا  
لكيل وهو غير لازم  
ويكون جليا وخفيا

في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعديبه الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون  
تعليل بالوصف حقيقة فيصيح \* وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند  
بعضهم كحرممة الخمر ثبتت باسم الخمر هو علمها حتى لا تتعدى الى الثالث وتثبت في قليل الخمر لوجود  
الاسم وان لم يسكروا كذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ونحوها \* قال ولكننا نقول  
ان معنى به انه يتعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الخمر باسم  
اخر وان معنى به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المايح من ماء العنب بعدما  
غلي واشند فهنا مسيل ولكن حيث ذكر يكون هذا تعليق بالحكم بالمعنى لا بالاسم \* ولنا يعني نص  
الربا بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس  
في الاماكن والافات \* ويكون جليا اي يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل  
مثل الطوف جعل علة لسقوط التجاسة في الهرة وسوا كن البيوت \* وخفيا مثل القدر  
والجنس في الاشياء الستة \* او المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني  
\* وذكر بعضهم ان التعليل بالوصف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء  
المتعاقدين لا يجوز لان الوصف المعلن به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من ان  
يكون جليا لان الخفي لا يعرف بالخفي \* والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة  
الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضاء او بدلالة التأثير صار من الاوصاف  
الظاهرة فيجوز التعليل به قوله ( ويجوز ان يكون حكما ) اي يجوز ان يكون ما جعل علما  
على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد في حديث  
الختمية وهو حكم \* وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي  
لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاص  
العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة \* وكذا ان تأخر عنه لان المتأخر لا يكون علة  
للتقدم \* وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون  
هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد  
يكون علة والعبرة في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة \* ولان شرط  
العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية  
بجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية \* وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا  
ان النبي عليه السلام علل به في حديث الختمية حيث قال «ارأيت لو كان على ابيك دين \*  
والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم \* وقال في حديث القبلة  
للصائم «ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك \* وفي حرممة الصدقة على بني هاشم  
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ا كنت شارب \* وفي اتيان الرجل اهله «ارأيت لو وضعه  
في حرام اكان يأثم \* فهذا كله تعليل بالحكم \* ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرفة فلا  
استناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا اني

ويجوز ان يكون حكما  
كقول النبي عليه  
السلام في التي سألته  
عن الحج ارأيت  
لو كان على ابيك دين  
وهذا حكم وكقولنا  
في المدبر انه مملوك  
تعلق منه بطلاق  
موت المولى وهذا  
حكم ايضا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا \* وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع  
ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من  
احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز \* وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا  
لانسلم انتفاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة  
بقرآن الحكم الاخر به \* ولانسلم ايضا عدم صلاحيته للعلية على تقدير التأخير لان العلة بمعنى  
المعرف والتأخير يصلح معرفا للتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان  
احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس \* ولانسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على  
ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل \* وقولنا في المدبر انه يملوك تعلق عتقه بطلاق  
موت المولى فلا يجوز بيعه كام الوالد من قبل التعليل بالحكم لان التعلق بحكم ثابت بالتعليل  
\* وقوله بطلاق موت المولى احتراز عن المدبر المقيسد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود  
الشرط مثل ان يقول ان شفي الله مريضى او قدم غائبى فانت حر بعد موتى او قال ان مت  
من مرضى هذا او من المرض الفلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ما جعل  
علما على حكم النص \* فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف \* ويجوز ان يكون عددا  
من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل  
وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع اليول والغائط والمذى والراف فان كل واحد  
مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد  
مستد فى استحباب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدد فيه خلاف معروف بين اهل الاصول  
على ما عرف في موضعه \* ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به علية  
الوصف الواحد ثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من  
الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها  
من مسالك العلة \* وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان  
التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة  
زائدة على مجموع الاوصاف لانهما لا ينفصلان عن مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم  
\* وبعدم اثبات انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمام الكل واحد من تلك الاوصاف  
وحيث يلزم ان يكون كل وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما  
ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحيث يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء  
من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلاث وربع محال  
\* والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر  
الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينقص بالحكم على التعدد  
من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا  
زائدا عليه ثم امان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون  
فردا وعددا كما

الى آخر ما ذكرتم\* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع  
قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا  
عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكرناه\* وقوله كافي الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عدد فان  
حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس\* ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان  
حرمة ربوا النسبة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل  
متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثلا للفرد والعدد جميعا\* والتعليل بالاوصاف مثل  
تعليلنا في نجاسة سور السباع بان السباع حيوان محرم الاكل للكرامته ولا يولى في سورة  
فيكون سورة نجسا كسور الخنزير والكلب\* وكتعلييل وجوب الفصاص بالقتل بالحدود من  
الخشب بانه قتل عدو ان محض فيكون موجبا لاقصاص كالقتل بالسيوف\* ثم من جوز  
التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الاماقل من ابى اسحق الشيرازى انه قال لا يجوز ان  
يزيد الاوصاف على سبعة\* وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله وهو يقتضيه اما  
مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقنضي بالفاعل فيعتبر اهليته  
واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره  
فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ في المحل مع قران  
الشرط وانتفاء المانع وهى سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفصيل هذه الجملة فيمكن ردها اليها  
ولما لم يخل هذا من تكلف كثرى اعرض عنه العامة ولم يقتصر واعلى عدد قوله (ويجوز في  
النص) يعنى يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في  
النصوص عليه كالتعليل بالطواف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام\* انها  
من الطوافين والطوافات عليكم\* او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة\* وكذا التعليل بالقدر  
في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام\* كيلا يكيل وزنا بوزن او ثابت في  
المنصوص عليه وهو الاشياء الستة\* وهذا لا يشكل اى جواز التعليل بوصف في النص غير  
مشكل لان النص هو الذى يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة\* ويجوز في غيره  
اذا كان ثابتا معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في  
المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام  
العائد اى بقره واحتياجه\* وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقل لا في السلم  
لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام  
صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص\* وعلل الشافعى عدم جواز  
نكاح الامة على الحررة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحررة بانه اى نكاح الامة  
ازقاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعدها الى نكاح الامة مع طول الحررة  
\* وليس في النص فان قوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحررة لا يدل على هذا المعنى  
بصريحه\* ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضى ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

في باب الربوا ويجوز  
ان يكون في النص  
وهذا لا يشكل ويجوز  
في غيره اذا كان ثابتا  
به كجاء في الحديث  
انه رخص في السلم  
وهو معلول باعدام  
العائد وليس في  
النص والنهي عن  
بيع الابقى معلول  
بالجمالة او العجز عن  
التسليم وليس في  
النص وعلل الشافعى  
رحمة الله في نكاح  
الامة على الحررة  
بارفاق جزء منه  
وليس في النص  
لكنه ثابت به

والارفاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص \* وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلة الشرعية \* ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الاحكام في الحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معديا محتاجا لاجل جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقدين لا بمحل الحكم \* قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علة الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالادلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط من المنة ولهذا انكروا السحر واليمين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله ( وانما استوت هذه الوجوه ) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على مانين \* وذلك اى الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فمضى ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه \* واتفقوا ان كل اوصاف النص يحملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للجمام في نهار رمضان «اعتق رقبة في الحكم» فان التركي والهندي فيه سواء ولا معنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة \* ولا ليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء \* وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم \* ولان التعليل بجميع الاوصاف لتعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الخطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة جب حثيم شيء ولم يقل احدا ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف \* واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعمل باى وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل \* وذكر بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص يحملتها لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل

الجديين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل معنى الذى ذكره  
 العلل ان كان عنده مبطّل فان عجز عنه لزمه الانقياد \* وهذا فاسد لما قلنا ان العلل مدع  
 فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه اذ لا يكون متحكما على شرع ( فان قيل )  
 عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة ( قلنا ) ومن اين ثبت  
 ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة ليقاد لفضيلتها  
 فكان على العلل اقامة الدليل \* وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع انه كان قلبه  
 للسائل بان يقول لا بل عدم المصحح دليل فساد \* بوضعه ان المدعى لو قال للمدعى عليه  
 عجزك عن الاعتراض على دعواى وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة  
 او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على انى محق كان ذلك باطلا ولا يسقط  
 بهذا اقامة البينة عن المدعى ولا يمين عن المدعى عليه فكذلك اذهابنا \* واذا ثبت انه لا بد من اقامة  
 البينة على صحة العلة فالعلم ان القابض يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة فى الاصل  
 والفرع جميعا لان القابض كما يتوقف على وجود العلة فى الاصل يتوقف على وجودها  
 فى الفرع الا ان وجودها فى الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل  
 العقل والعرف والشرع ووجودها فى الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون  
 الوصف علة وضع شرعى كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعى والادلة  
 الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط \* ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء  
 دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من اللفظ التعليل بان يقول لكذا اولعلة  
 كذا او لاجل كذا او ما يجرى مجراها مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس \* من اجل  
 ذلك كتبنا لمولى بني اسرائيل \* كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم \* وقوله عليه السلام  
 كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى \* لاجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل  
 قوله عليه السلام \* ارايت او تمضمضت بماء \* ارايت لو كان على ابيك دين \* ان ينقص الرطب  
 اذا جف ثمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه \* وكقول الراوى وسه رسول الله  
 عليه السلام فمجد زنى ما عرف جم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف  
 الصغير فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فاثباته ولاية الانكاح فى الثيب الصغير  
 ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب فى الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه  
 بالاجماع فيقاس عليه النكاح وعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة \* وعند عدم النص  
 والاجماع اختلف الفقهاء فيما يصلح دليلا على العلة كإقراره الشيخ بقوله واختلفوا فى دلالة  
 كونه علة اى فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد وهو  
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة  
 وبصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطردوسياتى بان اقوالهم واختلفوا فيما يذهبهم  
 فى الباب الذى يلى هذا الباب \* وقال عامتهم لا بصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بصير ورته

وقال ائمة الفقه من  
 السلف والخلف انه  
 لا يصير حجة الا بمعنى  
 يعقل وهذا المعنى هو  
 صلاح الوصف ثم  
 عدالته وذلك على  
 مثال الشاهد لا بد من  
 صلاحه بما يصير به  
 اهلا للشهادة ثم عدالته  
 ليصح منه اداء الشهادة  
 ثم لا يصح الاداء الا  
 بلفظ خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم ويسمون اهل  
الفقه وهذا هو المعنى المعقول الذى لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحا للحكم  
ثم يكون معدلا وذلك اى الوصف فى اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار  
صلاحه للشهادة او لا بوجود العقل والبلوغ والجرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم  
اعتبار عدالته ثانيا بان يكون محتثا عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ  
خاص يبي عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او مايساويه فى المعنى من سائر الالفاظ فكذا ههنا  
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالتهم بوجود التأثير ومن  
اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او  
بكل وصف لا يصح على ما قلنا \* ثم الشجر حده الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله  
فى اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد وهكذا ذكر فى مختصر التقويم فى بيان  
اشتراط الملازمة فقال الملازمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستند شهادة والشهادة  
مختصة بلفظ وهو اشهد فتى اى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول  
والا فلا فكذا القياس اذا اتى بلفظه نقول من السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب  
القبول والعمل به والا فلا وبواقفه ما ذكر فى التقويم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان  
الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا فى الحكم وان عمل  
به قبل التأثير صح فاما قبل الملازمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ اشهد  
او بما يماثله باقاة اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل  
وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بالاختلاف \* فعلى ما ذكره هو الاول يذ كرفوله ثم لا يصح  
الاداء الا بلفظ خاص اتم التمثيل \* وعلى ما ذكر فى التقويم ومختصره لا بد من ذكره اتمام التمثيل  
قوله ( واتفقوا ) اى الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف  
ملائمته اى وافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون ناياعنه كاضافة ثبوت  
الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه الى وصف الاسلام لانه  
نايب عنه لان الاسلام عرف عاصم الحق لا قاطع الهاء وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح  
سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة وهو المراد من قوله ذلك اى الملازمة ان يكون الوصف  
على موافقة ما جاء عن السلف من العمل المنقولة فانهم كانوا يعطون باوصاف ملائمة للحكم  
غير نايبة عنها فان كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا \* قال الغزالى رحمه الله المراد بالمناسب  
ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانه تزيل العقل  
الذى هو ملك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانه تذهب بالزبد وتحفظ فى الدين فان  
ذلك لا يناسب \* ونقل بعض اصحاب الشافعى فى مصنفه عن القاضى الامام ابى زيد رحمه الله  
ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول \* ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان  
موافقا للوضع الغوى حيث يقال هذا الشئ مناسب لهذا الشئ اى ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى

واتفقوا فى صلاحه  
انه انما يراد به ملائمته  
وذلك ان يكون على  
موافقة ما جاء عن  
السلف من العمل  
المنقولة لانه امر  
شرعى فتعرف منه و  
لا يصح كالمعمل به قبل  
الملازمة لا يصح العمل  
بشهادة قبل الاهلية  
لكن لا يجب العمل به  
الا بعد العدالة والعدالة  
ههنا هى الاثر وانما  
نعنى بالاثر ما جعل  
له اثرا فى الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيرى بالقول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقول \* ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة \* ويمكن ان يجاب عنه باننا لا نعتبر الملازمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله \* والملازمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمى اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من التوهم \* وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملازمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة \* قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب مالم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعى مالم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره اخلاله فحينئذ يجب العمل به فالملامة شرط لجوز العمل بالعلل والتاثير والاخلال شرط اوجوب العمل بها \* قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يققح كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله ( والعدالة عندنا هى الاثر ) يعنى ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف اتما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير \* ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما يعنى بالاثراى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع \* ولعله انما فسر بما ذكره المفسر البعض بالدوران وجودا وعدمه فان صاحب القواطع روى عن ابى الطيب ان التاثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها كالشدة في الحجر ثبت التحريم بوجودها وزول بزوالها وكالرق في نقصان الحديد بوجود النقصان بوجوده وزول بزواله \* وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتاثير ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع امامد لولا عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى ثبت اثر هذا الوصف بهذه الجملة \* وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام \* فالاول هو ان يظهر تاثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى ربما يقرب منه منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل بانية الا تعدد الحد فانه ان ثبت ان علة الربوا في التمر الكيل فالجس ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علمته العلم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الاختلاف عددا الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون التزكى والهندي في معناه \* والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا يفترقان اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا في التاثير \* والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كسقاط قضاء الصلوات

المشقة والحرج \* والرابع ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض  
بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في  
جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا  
اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في  
الصلوة \* وكذلك القتل بالثقل في اجاب القصاص بخناية القتل العمدة العدد وان كان جنس  
الجناية العمدة متبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمدة العدد في عين  
الحصم وهو وجوب القصاص في الحدد \* ثم قال ولا خلاف بين القائلين في الاقسام  
الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والخيار انه حجة لكونه مغلبا  
على الظن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعي عدائته بكونه مخيلا) اي موقعا في  
القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب \* وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من  
اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى العلية لاشعارها بها \* ثم العرض على  
الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط  
لا بطريق الوجوب ليحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة \* والفرق بينهما ان مناقضة  
الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجاع يرد على خلافه او ايراد صورة تخالف الحكم  
فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له  
بوصف من غير تعرض لنفس الوصف \* ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل  
بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته  
وعار حجة \* وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول  
قولنا لا تجب الزكاة في الاشغال لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها  
مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكاة وسقوطها \* قال وهذا طريق  
يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى ثباته شيئا يعطى بنيه مثله  
فاذا سمع انه اعطى النبات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول  
دليل الصحة من هذا الوجه \* قال ومن نظيره قول المعلن من صح طلاقه صح ظهاره  
\* وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجزى الزكاة على الصبي \* وقوله ما حرم  
فيه النساء حرم فيه الفرق قبل التقابض \* قال وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة  
هذا التعليل \* وانما تعرض على اصلين فصاعدا \* قال شمس الاثمة رحمه الله وادنى ما يكفي  
لذلك اي لا تعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزيين وادنى  
ما يكفي لذلك عنده اثنان \* يصح العمل به اي بالوصف المخيل \* لانه اي لان الوصف  
بالعرض يصير حجة \* وانما النقض جرح اي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرجه  
عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا \*

وقال بعض اصحاب  
الشافعي عدائته  
بكونه مخيلا لم العرض  
على الاصول احتياطا  
سلامته عن المناقضة  
والمعارضة وقال  
بعض اصحابه بل  
عدائته بالعرض على  
الاصول فان ابرده  
اصل مناقضا ولا  
معارض صار معدلا  
وانما يعرض على  
اصلين فصاعدا على  
القول الاول يصح  
العمل به قبل العرض  
وعلى الثاني لا يصح  
لانه به يصير حجة وعلى  
القول الاول صار حجة  
بكونه مخيلا وانما  
النقض جرح  
والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على  
الانفاء او الابرار من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالتزام  
واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتماليهما كالا يتوقف  
شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع \* اجبج اهل المقالة الاولى وهم الذين  
اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس  
\* ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر  
عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الجلة صار حجة للعمل به  
كذا ذكر في اصول شمس الائمة والتفويم وغيرهما \* وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر  
معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل ويقتضيه لان ثبوت  
الوصف حجة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك  
بالعقل انه اثره \* واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب  
التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة \* وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة شهادة القلب  
مثل جعل التحرى حجة في باب القبلية بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة  
\* ويؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابضه بن معبد وضع يدك على صدرك واستفت  
قلبك فاحك في صدرك فدعه وان افكاك الناس به \* ثبت ان العدالة تحصل بالاخالة \* ثم  
العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لالوجوب بمنزلة  
ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزيين  
بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما \* بخلاف الشاهد  
المستور الحال حيث يجب العرض على المزيين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه  
اى الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ  
والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد في قذف  
فاذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض  
حاله على المزيين \* فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه \* فلا يحتمل  
مثله اى مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرج عن كونه علة بعد ما ثبت صلاحيته بالملازمة  
وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا \* فان سلم عما يناقضه وبعارضه  
بكونه مطردا في الاصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة \* وان ورد عليه نقص  
فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزيين  
فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان يبين به انه لم يكن عدلا \* وان ظهر له معارض فان  
ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله  
\* ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف  
اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحبج اهل المقالة  
الاولى ان الاثر معنى  
لا يعقل فقل عنه الى  
شهادة القلب وهو  
الخيال وهو كالتحرى  
جعل حجة بشهادة  
القلب عند تعذر  
العمل بسائر الادلة  
ثم العرض بعد ذلك  
للاحتياط بخلاف  
الشاهد لانه يتوهم  
ان يعترض فيه بعد  
اصل الاهلية ما  
يبطل الشهادة من  
فسق او غيره فاما  
الوصف فلا يحتمل  
مثله فاذا كان ملائما  
غير ناب صار صالحا  
واذا كان مخيلا كان  
معدلا ووجه القول  
الآخر انه اذا كان  
على مثال العلل  
الشرعية كان صالحا  
كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغ مسلما وقد اتى بلفظ اشهدا وما هو في معناه كان صالحا لان  
يحمل بشهادته \* ثم قد يحتمل اي الوصف ان يكون مجرورا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل  
ان يكون مجرورا بالفسق \* فلا بد من العرض اي عرض الوصف على المزيين وهم الاصول  
ههنا دفعا للاحتمال كلابد من عرض الشاهد على المزيين هناك لذلك فاذا سلم عن النقوض  
والمعارضات ثبت عدالة \* وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول  
عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة  
العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان  
\* وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقض  
والمعارضة لا يقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك وقال ادنى ذلك اي اقل ما يجب العرض  
عليه اصلان \* ولا يعتبر وراء ذلك اي وراء الاصلين في وجوب العرض \* لان التزكية  
بالاحتمال لا ترد يعني العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها  
اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاجل العلم بعدم ما يوجب وربما وقف غير المزي على  
بعض اسباب الجرح وربما يكون المزي كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على  
جميع المزيين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان الرجوع الى جميع  
المزيين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين  
من حرج فكذاك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره  
ووجب الاقتصاد على الاولى وهو اصلان \* قال شمس الأئمة رحمه الله ومن شرط العرض  
على كل الاصول لم يجز بد من العمل بالادليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء  
هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجز بد من ان يقول لم يقم عندى دليل النقض  
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لازما لخصم قوله ( وجد قولنا ) وهو ان عدالة الوصف  
ثبت بالتأثير اذا جئنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعان حجة وترجع جميع احتمالات  
الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال  
بآثره الذي ظهر في وضع من المواضع \* الا ترى اننا عرفنا اي طلبنا معرفة صدق الشاهد  
باحترازه عن محذور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل  
به على منعه عن الكذب الذي هو محذور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع  
اليها سواء وذلك اي صدق الشاهد بما يعرف وجوده بآثره اي اثر دينه كما بينا بالا بالحس فثبت  
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثر \* او معناه ان صدق الشاهد بما يعرف وجوده  
بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احتراز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل  
به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال  
بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين  
والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون  
مجرورا فلا بد من  
العرض على المزيين  
وهو الاصول هنا  
وادنى ذلك اصلان  
ولا يعتبر وراء ذلك  
لان التزكية بالاحتمال  
لا ترد ووجه قولنا  
اننا جئنا الى اثبات  
ما لا يحس ولا يعان  
وهو الوصف الذي  
جعل علما على الحكم  
في النص وما لا يحس  
فانما يعلم بآثره الذي  
ظهر في موضع من  
المواضع الا ترى اننا  
نعرف صدق الشهادة  
باحترازه عن محذور  
دينه

هو الصدق \* وكذلك اى وكان عرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى \* ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار \* الى قوله \* لايات لقوم يعقلون \* وقوله عز اسمه \* ومن آياته ان خلقكم من تراب \* الى قوله \* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره \* وقوله جل ذكره \* ان في السموات والارض \* الى آخر الآيات \* وقال على رضى الله عنه البصرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العالم الخبير \* واستدلالا يحوذ ان يكون منتصبا على الحال اذا المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين بآثار صنعه \* وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى اننا نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا حكما \* وبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لان يقول عرفت بالاستدلال انه ممكن او ذو جهة او ذو صورة لانا لا نرى في الشاهد موجودا لا متخيلا او ذا جهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يجمع عليه على هذا الوجه \* على مانين يعنى في باب العقل \* والظاهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو بما يعرفه بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم \* على مانين اى في هذا الباب \* واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل \* وبؤيده ما ذكر الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحوس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا \* الا ترى ان الشاهد يعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك ذلك غير محسوس \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاء شرع في الجواب عن كلمات الخصوم \* فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يفتى من الحق شيئا \* ولا يقال الظن معتبر على الشرع في وجوب العمل به كخبر الواحد وقياس \* لانا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره \* ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصح دليلا ملزما على الغير لان الجملة على الغير ما يقره الغير \* الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتحريره دون صاحبه

وذلك مما يعرف  
بالبيان والوصف  
بوجه يجمع عليه على  
مانين فوجب المصير  
اليه كالاثار الدال على  
غير المحسوس واما  
الخيال فامر باطل لانه  
ظن لا حقيقة له ولانه  
باطن لا يصلح دليلا  
على الخصم

وكلامنا فيا يصلح حجة على الغير \* ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للالزام لانه حجة على الجميع \* او معناه انه كالا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصلح العمل به لان قايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة أصلا \* وانه كالا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه \* ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان علي صحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والجهة اذ لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا تختم لزوم المعارضة كالا لا تختم للمناقضة لانها من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزعه عنها \* واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا مزكون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل العمل واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظر وبكثرة النظر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته \* هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او بعارضة غير مسلم لانها انما تحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك \* فاما فرقه اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزين بخلاف الوصف فانه بعد ملايمته لا يختم ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمال \* فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملايمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالا كل ناسيا مع صلاحه علة للافتار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعله لذاته بل يجعل الشرع اياه علة فيمكن في اصله بعد ثبوت الملايمة احتمال انه علة ام لا \* فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة لا زمتين لا تكونان في حجج الشرع \* وان لم يظهر بقي محتملا \* فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتكهن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتكهن في المعارض على الاصل وهو الفسق المعارض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبح \* ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملايمة وهو عدم اعتبار الشرح اياه لم يبق علة اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول عندي كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول عندي كذا ودلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كالا لا يحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا مزكون واني اها التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينه وهل يصح التزكية من لا خبر له ولا معرفته بالشهود فاما فرقه بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل يجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال في المعارض على اصله

الآثرى ان الوصف لا يبق علة مع الرد مع ٣٥٩ قيام الملامة والجواب عن كلامه ان الآثر معقول من كل

واخرى الآثرى توضيح لقوله لكان الاحتمال في اصله \* والجواب عن كلامه اى كلام  
الخصم وهو ان الآثر معنى لا يحس او لا يعقل \* ان الآثر معقول اى معلوم من كل محسوس  
\* لغة اى بطريق اللغات اهل اللغة يقولون سقاء فاروا وضربه فاجعه وكسره فانكسره وهدمه  
فانهدم فهذه واثرها لغات وضعت لآثار افعال واثرة وعيانا اى بطريق المعاني فان اثر الدواء  
المسهل في الاسهال واثر المشي في الطريق واثر فعل البني في البناء يعرف بالحس والمشاهدة \* ومن  
كل مشروع معقول اى مفهوم \* دلالة اى بطريق الاستدلال على ما بيناه من تعرف صدق الشاهد  
بالاحتراز من محذور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الآثر معقولا في المشروعات اى  
معلوما بامثلة نذكرها وذلك اى ظهور الآثر الامثلة على تأويل المذكور \* تعليل خبر مبتدأ  
محذوف اى هذا تعليل \* للامثلة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر  
اثره وهو الضرورة لا الضميرين راجع الى ما \* فصيح التعليل به اى بالطوف \* لما اتصل به من  
الضرورة اى لاتصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة ولا ثبات حكم  
التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعله واثرة الآثرى ان من اصابته نجاسة في تناول الميتة والدم  
فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رأيت  
في بعض نسخ اصول الفقه \* وذكر الشيخ في مختصره ان قويم ان قوله عليه السلام \* انما هى من  
الطوافين والطوافات عليكم \* اشارة الى وصف واثر لان الهرة لما كانت من الطوافين عاينا لا يمكن  
الاحتراز عن سؤرها الا بخرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة  
دفع الضرر والخروج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكم المكان العجز  
والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة \*  
وكذا طهارة البدن شرط للحكة الصاوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان  
نجسا او ايسر معه ما يغسلها بصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لكان الضرورة \* وكذا الحدث  
يسقط اعتبار عدم الماء فثبت انه اشار الى وصف واثر شرعا وادعاه \* او جب اى النبي صلى  
الله عليه وسلم هذا النص وهو حديث المستحاضة \* الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة  
الذى له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسما وما يعاينها او لم يوجد لها  
اثر في ايجاب الطهارة \* وعقله اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر في الخروج \* لانه اى لان  
انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان يفي به وجوب الصلوة والنوضى بخلاف دم الحوض  
والنفاس لا ركل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والنوضى  
للحرج \* ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل حكم اخذ بوصف واثر فقال  
والانفجار آفة ومرض لازم ايسر في وسعها رده وامساكه وانما ترد البسعة به \* فكان له اى  
للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو  
وقت الصلوة للضرورة \* قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاضة  
بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة \* انها دم عرق انفجر توضحى وصلى لوقت كل صلوة \* اشارة  
معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة

محسوس لغة وعيانا  
ومن كل مشروع  
معقول دلالة على بينا  
وانما يظهر ذلك بامثله  
وذلك مثل قول النبي  
عليه السلام في الهرة  
انها الميتة نجسة وانما  
هى من الطوافين  
عليكم تعليل للطهارة  
بما ظهر اثره وهو  
الضرورة فانها من  
اسباب التخفيف  
وسقوط الحضر  
بالكتاب قال الله  
تعالى فمن اضطر  
في نجاسة غير متجانف  
لائم فان الله غفور  
رحيم والطوف من  
اسباب الضرورة  
فصيح التعليل به لما  
تصل به من الضرورة  
ومثل قوله  
للمستحاضة انه دم  
عرق انفجر توضحى  
لكل صلوة او جب  
بهذا النص الطهارة  
بالدم بمعنى النجاسة  
واقام النجاسة اثر  
في التطهير وعقله  
بالانفجار وله اثر  
في الخروج لانه غير

الى احكام ثلثة وتعليل اباها و صاف ، وثرة \* احدها وجوب الصلوة \* والثاني وجوب التوضي \*  
 والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة \* اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب  
 سقوط الصلوة لانها عادة راتبة في نبات آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز  
 عنه فلو اوجبت الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسدت الصلوة عنهم  
 بذلك الدم فاماد الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فاجاب  
 الصلوة معد لا يؤدي الى الحرج فلم يصح عذرا في سقوط الصلوة \* والثاني انه عليه السلام  
 علل اوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات نجاسة  
 اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة  
 اذا العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اعلا لذلك الا بان يكون طاهرا \* وانتال فان توضي  
 لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان  
 الدائم ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكان حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابد الا بعد  
 فراغا عنها فلا يمكنها اذا الصلوة فاجب التوضي في وقت الصلوة مرة واحدة لئلا يكون اداء  
 الصلوة واسقاط اعتبار الحدث بعده لكان الضرورة وللعجز تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا  
 قوله ( ومثل قوله ) اي قول النبي عليه السلام امر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي  
 عليه السلام في الهرة \* وكلمة فقال وقعت زائدة لاحاجة اليها \* وقوله تعليل خبر مبتدأ محذوف  
 اي هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نفيض الصوم اي ضده \* ويجوز ان يكون بمعنى الناقض  
 اي الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافي ركبه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين \* وليس في القبة  
 قضاء شهوة الفرج \* لا صورة ادم ابلج فرج في فرج \* ولا معنى لعدم الاتزان مثل المضمضة فانه  
 ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شيء الى البطن ولا معنى لعدم حصول صلاح  
 البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تقصد الصوم لعدم معنى الفطر  
 فيها فكذلك القبة \* فعمل معنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى \* خذ من اموالهم  
 صدقة تطهرهم \* والوزر الحمل الثقيل والمراد الانهم ههنا \* فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان  
 الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعال الامور وكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم ثم عظم  
 واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور \* فهذا بيان تعليل النبي عليه السلام  
 باوصاف وثرة \* ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم ورضي عنهم في الجد يعني مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجاعة  
 رضى الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب علي وزيد بن ثابت وجاعة اخرى رضى الله  
 عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فصر بوافيه اي في الجد او فيما اختلفوا فيه بامثال نقل على رضى الله  
 عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبت غصنا ثم تفرغ من الصغى فرمان فاقرب بين الغصنين  
 اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين  
 الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزية وبعضية لا ينبت

ومثل قوله لمرضى  
 الله عنه وقد سألته عن  
 القبة للصائم فقال  
 رأيت لو تميمت  
 بماء فمجيته كان  
 يضر كالتعليل بمعنى  
 مؤثر لان الفطر نفيض  
 الصوم والصوم كف  
 عن شهوة البطن  
 والفرج وليس في  
 القبة قضاءها لا  
 صورة ولا معنى مثل  
 المضمضة وقال في  
 تحريم الصدقة على  
 بني هاشم رأيت لو  
 تميمت بماء ثم  
 مجيها كنت شارب  
 فعمل بمعنى مؤثر  
 وهو ان الصدقة  
 مطهرة للاوزار  
 فكانت وسخا كالماء  
 المستعمل واختلف  
 اصحاب النبي عليه  
 السلام في الحد  
 فصر بوا بالامثال مثل  
 فروع الشجر وشعوب  
 الوادى والانهار  
 والجدول واخرج ابن  
 عباس رضى الله عنهما  
 فيه بقرب احد طرفي  
 القرابة وهذه امور  
 معقولة بانارها

بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما أثر جميع فاستويا \* وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه  
مثل الجرد مع الحافد كمثل نهر يشعب من واد ثم يشعب من هذا النهر جدول وهذا الاخير  
كمثل نهرين يشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي  
والجدول بواسطة النهر \* والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكانه  
مستعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه  
اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال لا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا  
يجعل ابنا لابا باعتبار احد طرفي القرابة وهو طرف الاصلالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في  
القرب \* وهذه امور معقولة بآثارها الى ما ذكرنا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة  
على الآخر تعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتثليل بفروع الشجر  
وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس \* الان عباس رجح الجد لان قربه من شعب  
عن الجزئية كقرب الحافد اذا الحافد متصل بالبنت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به  
بواسطة ابنته اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد \*  
وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى  
يرجع الى حال القرابة والترجح بالذات اولى من الترجح بالحال قوله (وقد قال عمر لعبادة)  
عن محمد بن الزبير قال امة شار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من  
النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر اني بشئ منه فانه بشئ \* منه قال ما اشبهه  
هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله  
عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما اري النار تحل  
شيئا فقال له عمر يا احق اليس يكون خراثم يصير خلاثم نأكله \* وفي هذا دليل باحة شرب  
الثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشتدون الخلو وهو ما يكون  
مرئيا لهم مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما اري النار تحل شيئا يعني  
ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذا النار لا تحل الحرام فقال  
له عمر يا احق اي باقليل النظر والتأمل اليس يكون خراثم يكون خلاثا كله يعني ان صفة الخيرية  
بالخلل تزول فكذلك صفة الخيرية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول ومعنى هذا الكلام  
ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الخيرية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محلا ولكنه  
منه للدم والحرم هو الدم المسفوح يكون محلا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط  
وهو قوله فعلى معنى مؤثروا هو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه والتغير اثر في تبدل الحكم كالمنى  
اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الجار اذا وقع في الملحقة وصار ملحوا والسارق اذا صار رمادا  
قوله (وقال ابو حنيفة في اثنين اشترى عبدا) اذا ملك الرجل مع اخر قريبه بشراء او هبة  
او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابن حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا  
ضمان على الذي عتق من قبله \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي  
الله عنه لعبادة ابن  
الصامت حين قال ما  
اى النار تحل شيئا  
اليس يكون خراثم  
يصير خلاثا كله  
فعلى معنى مؤثر  
وهو تغير الطباع وقال  
ابو حنيفة رحمه الله  
في اثنين اشترى عبدا  
وهو قريب احدهما  
انه لا يضمن لشريكه  
لانه اعتقه برضاه  
والرضاء اثر في  
سقوط العدوان

موسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان موسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراء القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والعقوبة ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كالمالك كان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا \* ولا يحنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه اى برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضا اثر في سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الاتلاف للمالك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغنى عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضى به كالمالك لو اذن له نصبا ان يعتقه وكالمالك مال الغير بآذنه \* واثبت الرضا بوجهين \* احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كالمالك اذا ساعد احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك \* والثاني ان المشتري صار كاشخص واحد لا اتحاد الايجاب من البائع ولهذا لو قيل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله واملاك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما راض بالتملك في نصيبه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعده على القبول بل يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضا به لان هذا السبب يتم علة العتق في حق القريب وهو المالك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا دون الاجنبي ولكن بمعاونة فيسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب \* وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشترى باعدا فاما في الهبة والصدقة والوصية فكلامهما واضح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص في النصف دون النصف صحيح \* ثم لا فصل في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان سبب الرضا يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس للاذن ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان رضاه انما يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه \* وروى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه وقبوله حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يردده ولو كان عالما به لم يكن له ان يردده كذا في البسوط \* وقال محمد في ايداع الصبي اى في مسألة ايداع الصبي \* لانه اى المودع ساطه اى الصبي \* على استهلاكه اى استهلاك الشيء المودع \* وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر لانه لا يمكنه من المال قد ساطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المصلط من ان يكون جنائية في حق المصلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان على المصلط المصلط ثم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقود وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق \* وخص

وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه ساطه على استهلاكه وقال الشافعي رحمه الله في الرق لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت عليه والنكاح امر جدد عليه وهذه اوصاف ظاهرة الآثار وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم لان هذا المال هو المبتذل فاحتج فيه الى الحجة الضرورية واماما ايس بن مال فغير مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية ولين داد خطره على ما هو مبتذل

او على هذا الاصل  
جربنا في الفروع نقلنا  
في مسح الرأس انه  
مسح فلا يسن تليته  
كمسح الخف لان معنى  
المسح معنى مؤثر في  
التخفيف في فرضه  
حتى لم يستوجب محله  
في سنته اولى فاما قول  
الخضمر انه ركن في  
الوضوء فغير مؤثر في  
ابطال التخفيف وعلنا  
في ولاية الماكح بالصغر  
والبلوغ وهو المؤثر  
لأنها ما شرعت الا  
حقا للعاجز كالنفقة  
فصح التعليل بالعجز  
والقدرة للوجود  
والعدم ولم يكن للبراءة  
والثبابة في ذلك اثر  
وقلنا في صوم رمضان  
انه عين وهذا مؤثر  
لان النية في الاصل  
للتعيين والتمييز وذلك  
يحتاج الى ذكره عند  
اللزاجة دون الانفراد  
وعلى بانه فرض ولا  
اثر للفرضية الا في  
اضابة المأمور وهذا  
اكثر من ان يحصى

محمدا بالذكر وان كان قول ابي حنيفة رحمه الله مثل قوله باعتماد التصنيف \* وقال الشافعي  
رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت عليه اي هو امر يفضى الى اشد  
العقوبات واقبحها وهو الرجم \* والنكاح امر جدت عليه لما ورد فيه من الفضائل فاني بشايم ان  
\* وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق الثمرة والكرامة  
فيحوز ان يكون سببها ما يحرم المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا  
الموجب للرجم \* واسارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجع عليه كان واجب الاعدام باحكامه  
ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر فثبت ان السبيل فيه الاعدام بآثاره في اثبات حرمة  
المصاهرة تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه بقاؤه وهذه  
اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل او صاف ظاهرة الاثار كباينا \* وقال الشافعي  
رحمه الله في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال \* ولذلك  
اي وللمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح  
\* لان المال هو المبتذل اي المستعان تجري المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس \* فاحتج فيه الى  
الجملة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للخروج فان الاصل ان لا يكون  
لهن شهادة لبناء امرهن على التستر وعلى الغفلة والضلالة كما قال تعالى \* ان تفضل احدهما \*  
فاما ما ليس بمال مثل النكاح والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون  
في محافل الرجال \* فيجب اثباته بالجملة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته  
الى الحرج قوله (وليزداد خطره عطف) على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال  
ففيجب اثباته بالجملة الاصلية لعدم ابتذاله ولا زيدا خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح  
الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعلماء واحضار الشهود والولى  
دل على خطره فلا يثبت الابحجة اصلية خالية عن الشبهة \* فثبت بما قلنا ان طريق تعليل السلف  
رحمهم الله هو التعليل بالوصف المؤثر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير  
واجب اتباعا للسلف جربنا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء نقلنا في مسح الرأس بمعنى في انه  
لا يشترط فيه التكرار لاكل السنة انه مسح فلا يسن تليته كمسح الخف وهو مؤثر لان معنى المسح  
مؤثر في التخفيف فان المسح يسر من الغسل وتأدى الفرض بدليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف  
في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف الغسل ولا تفلان يظهر في سنته بان لم يبق  
التكرار سنة فيه كان اولى لان السنة تبع الفرض واصله مند فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها  
من الفرض \* فاما قول الخضر انه ركن في وضوء غير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا يفي ما ذكرنا من  
معنى التخفيف لان مسح الخف ركن ولا يسن تليته وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية في  
ابطال التخفيف واثبات التكرار \* وعلنا في ولاية الماكح اي في اثبات ولاية الانكاح بالصغر  
وفي انتفاؤها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج الثيب الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له ان يزوج  
البكر البالغة الا برضاها كالثيب البالغة عندنا \* والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان

من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح \* او جمع منكم بمعنى المصدر من  
الانكاح ويجبى المصدر على وزن المفعول قياس في الزيد \* وهو اى الصغر وصف مؤثر  
لانها اى ولاية الانكاح ما شرعت الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة  
النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على الولي حقا لاجزائها والمؤثر في ذلك  
الصغر والبلوغ دون الثبابة والبراءة بدليل ثبوت الولاية وانتفاؤها في المال بالصغر والبلوغ \*  
وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ \* فصح التعليل بالعجز وهو الصغر  
والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة والثبابة  
في ذلك اى في اثبات الولاية واعدامها اثر \* وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى  
بمطلق النية \* وهذا اى وصف العزيمة مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في  
اصل وضعها للتمييز بين المحتملين فاجاب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة  
واجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها \* وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها  
اى ذكر التمييز على تأويل النية عند مناجاة لغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع عينا  
ليس معه غير فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين \* وعلل اى الشافعي  
في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء كالصلوة  
ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأمور اى في الاتيان بالمأمور به يعنى لاثرا لهذا الوصف  
في ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير \* ثبت اننا لسلكنا طريق السلف في اعتبار  
الوصف المؤثر في القياس \* وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها  
اكثر من ان يخصى قوله ( فان قيل التعليل بالاثار ) الى آخره \* قال الامام شمس الائمة  
رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا لفرع  
واصل فان المقايسة تقدر الشيء بالشيء وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون  
قياسا \* ثم اجاب نقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون  
مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعللة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل  
النص بعللة تعدى الى الفرع يكون مقايسة وعللة لا تعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان  
عللة شرعية للحكم \* ثم قال والاصح عندى ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا  
الوصف يكون له اصل في الشرع بالحالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع  
الاستغناء عنه فذكر بما يقع الاستغناء عنه ذكره ما قلنا في ابداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه  
لهذا الوصف يكون مقايسة على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما تناول له لم يضمن لانه  
بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه وبما ذكره في الاصل ما قاله علماؤنا  
رحمهم الله في تناول الحر انه لا يمنع نكاح الامه ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح  
من الحر كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرقي ينصف الحل الذي يبتنى عليه عقد  
النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقي في النصف الباقى بمنزلة الحر في الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثار  
لا يكون قياسا لانه لا  
قياس الا بالاصل قلنا  
مجمع عليه مثل قولنا في  
ابداع الصبي انه سلطه  
على استهلاكه لان  
اصله اباحة الطعام  
على ان يسمى ما لا اصل  
له عللة شرعية لا قياسا  
والصحيح انه قياس  
على ما قلنا لكنه  
مسكوت لوضوحه  
والله تعالى اعلم

ذلك إخلال بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل \* ثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية يسمى ما الاصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم \* على ما قلنا بمعنى في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل يجمع عليه \* لكنه اى الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى لظهوره والله اعلم

### باب بيان المقالة الثانية

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين و ذكر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه فعمد هذا الباب لبيان وذ كر الضمير الراجع الى المقالة في وجوهه بنا ويل القول او الطرد \* قسم في بيان الحجة اى في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم \* والثاني في تقسيم الجملة اى جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملازمة او تأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة او تأثير في جميع الاصول اى في جميع الصور \* وزاد بعضهم بمعنى على ما ذكره الفريق الاول \* العدم مع العدم بمعنى جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد \* ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المنزلة \* وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاسوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل \* وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له بمعنى شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام \* لا يقضى القاضي وهو غضبان \* معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب اولفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة الوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما ثبتت الحرمة مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة \* وقبل اشتراط قيام النص ولا حكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة قائما عند من لم يجعله حجة فلا لان

باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد

اعلم بان الاحتجاج بالطراد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا تصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد به غيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناولها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اى اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضى جواز التعليل لكل وصف الا مقام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع \* ولان علل الشرع امارات اى علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان امارات الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالنارة للمسجد والميل للطريق \* ولان الدور ان مهم احصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعى انسان باسم يغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويذعنون له داعين بذلك الاسم المفضى له \* ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اى عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا \* يعنى النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على مامر \* وذلك اى صيرورته شاهدا \* لا يقتضى الشهادة بكل وصف اى لا يقتضى ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضى ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحار العاقل البالغ العدل شاهدا \* ثم لا يجب اى لم يدل ذلك ان يكون لفظة منه شهادة بل بعض اللفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر اللفاظ مثل قوله اشهد فانه يميز بين اللفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتقن او اخبر او اعلم بالوكادة التي فيه فانه يميز عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله \* اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع \* ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا همنا لا بد من

واحتجوا جميعا بان  
دلائل صحة القياس  
للتخص وصادون  
وصف وكل وصف  
بمنزلة نص من  
النصوص ولان علل  
الشرع امارات تميز  
موجبة فلا حاجة بنا  
الى معنى يعقل  
والجواب ان الشرع  
جعل الاصل شاهدا  
وذلك لا يقتضى  
الشهادة بكل كما  
جعل كامل الحال من  
الناس شاهدا ثم لم  
يجب ان يكون كل  
لفظة شهادة الا بمعنى  
معقول يوجب تمييز

( ان يكون )

ان يكون الوصف متميذا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول \* ولان كل وصف لو صلح  
علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء  
في المقاييسات ولما اختلف بها الفقهاء فعلم ان المقاييس مبنية على معان تفقه لاوصاف تسمع  
كذا في التقويم \* ولا عرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الابعثى معقول وكان من حق  
الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة  
وذلك البعض لا يتميز الابعثى معقول بوجوب تميذا \* واما قوله اى قول الخصم \* انها اى  
العلل امارات فكذلك اى فيما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة  
والموجب لها فاما في حق العباد فلا انهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة وان كانت الاحكام  
ثابتة بشرعه جل جلاله كما نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون  
مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل \* ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزئة  
مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف والمرفقة \* وما يجرى  
بجزاء اى يجرى ما ذكرناه من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق \* فكانت اى العلة  
غير موجبة في الاصل بذواتها واهذا المكن \* موجبة قبل الشرع \* ولكنها اى العلة جعلت  
موجبة شرعا في حقنا على ما يلىق بها وهو النسبة يعنى كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق  
الذى يلىق بها وهو ان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والمالك حكم البيع  
والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يلىق بها فانه نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله  
تعالى وفي علمنا ايضا فلا \* وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان  
المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علة الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا  
كان كذلك اى كان الامر كما قلنا وهو ان العلة صارت موجبة شرعا في حقنا \* لم يكن بد من  
التمييز بين العلة والشروط اى من دليل يميز بينهما ويجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط  
ايضا \* وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثانى ان وجود الحكم عند  
وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند  
عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا يميز العلة عن غيرها \* قل وكذلك العدم عند عدمه اى  
كما يصلح الاطراد دليلا يميز لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا يميز ايضا \* لانه  
اى الوصف يزاجه الشرط فيه اى في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع  
العلة وجودا وعد ما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكاة ووجوب  
صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس واردة الصلوة التى هى اسبابها  
وجودا وعد ما يدور مع الحول ويوم الفطر والحديث التى هى شروطها وجودا وعد ما  
ايضا وكذا العتق كما يدور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر  
وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الابوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط  
وجود الوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق \* قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله انها امارات  
وكذلك في حق الله  
فاما في حق العباد  
فانهم مبتلون بنسبة  
الاحكام الى العلة  
كما نسبت الاجزئة  
الى افعالهم ونسب  
المالك الى البيع  
والقصاص الى القتل  
وما يجرى بجزاء  
فكانت غير موجبة  
في الاصل ولكنها  
جعلت موجبة  
شرعا في حقنا على  
ما يلىق بها وهى  
النسبة ليس وجب  
القصاص على القاتل  
وقد مات القاتل  
باجله واذا كان  
كذلك لم يكن بد من  
التمييز بين العلة  
والشروط ويجرد  
الاطراد لا يميز وكذلك  
العدم عند عدمه لانه  
يزاجه الشرط فيه  
ولان نهاية الطرد  
الجهل لانه يقال له  
وما يدريك انه لم يبق  
اصل مناسق او  
معارض

اما قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند الوجود كايكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة \* ولان نهاية الطرد الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ما وجدت له معارضا ولا مناقضالا فانه لا يمكنه الطرد في جميع الاصول \* وهل ثبت ذلك اى وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا بالوقوف عن طلبهما \* وقد كان يتأدى اى تهياك \* ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم بانتفاء المعارض والمناقض قبل الطرد \* واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا اى لا يصلح في نفسه دليلا على شئ لان الدليل على الشئ امر وجودى \* وكيف يصلح اى عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى ولئن سلمنا انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لاشتمع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولا تقتضى ذلك ان لا تكون الحكم واحدا لعلة واحدة وقد ثبتت في الشرع الحكم واحدا لعل متعددة كالنوم والاعاء وخروج البجاسة من السبيلين ومن غيرهما لا تنقض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء لملك والكرادة والكفر المفضى الى المحاربة والبغى والزنا بعد الاحصان لباحة القتل \* فلا يصلح شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة \* وصحح في بعض الشروح بنصب الطاء فليل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطه كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت العلة مختصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس \* والوجد هو الاول \* وعبرة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبق دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزوال دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم في محل بعلى تدل على ان الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة \* واما استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مفضى فليس بصحيح لاننا لانسلم حصول العلم او الظن بكون ذلك الاسم سبب الفضب بمجرد الدوران فانه لا يظهر انتفاء غير ذلك من الاوصاف ببحث او بانه الاصل اى بظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران وذكر في القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق على او ظنى يستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احتكام على الشرع والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا لوربطه به نقيضا لم يترجم في مسائل الظن احدهما على الآخر فبطل التعلق به \* الا ترى ان القياس الفاسد قد يطرد كما سيجى بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك الا بان وقفت عن الطلب وقد كان يتأدى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف

على الاقضية الفاسدة \* وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل النقص والنقص باطل فاما الاطراد فتعني انه يدل على عدم النقص او لا يدل على النقص فلا يلزم منه كونه علة \* فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما ثبت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المثلث لله ملك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات \* قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلل الشرعية فبنية على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير في الميزان \* الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واغوى دليل في صحة القياس اجاعهم وانما نظروا في الاقضية من حيث المعاني وسلكوا طريق المراد والمصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا هملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة المقتدى بهم \* قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريفا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعاني الخفية المؤثرة قوله (واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الحالين لان الحكم اذا وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمى خرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعندما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فبين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى لتحقيق حكم بوجهه \* واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما عطلت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدمه حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الحالين ولا حكم له \* ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدمه حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له \* الا ان هذا اي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له  
نقد احتج بآية الوضوء وبقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يحمل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث

نادرا \* وذلك من حيث الظاهر ايضا لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكمه \* على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا عمل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لادليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الانعديف حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم فائى شئ يتعدى الى الفرع \* وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعامل به غير مسلم / فمما ذكر من النصين ايضا \* ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل \* قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر \* وكذلك ذكر الغسل اى وكذا ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البذل النص فى الاصل \* لانه اى البذل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البذل بقوله تعالى « او جاء احد منكم من الغائط او لامس النساء فلم يجدوا ماء فليمسوا بالنص فى البذل » و ذكر الماء فى البذل بقوله عز اسمه فان لم يجدوا ماء فليمسوا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا ههنا فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البذل على ثبوته فى المبدل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة \* قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم يجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث \* و اراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمرة فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ما دل على اخصار لان العمل بظاهره غير ممكن لاتقضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمم فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التنبيه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل \* واذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقط بل هو قائم مع حكمه فى الحال \* قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الآية لا بالرأى ولكن بدلالة النص فانه قال \* ولكن يريد تطهركم \* وقال فى الاغتسال \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* وقال فى بدل الوضوء او جاء احد منكم من الغائط او لامس النساء فلم تجدوا ماء فليمسوا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بدل بما يجب به الاصل فتعين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الآية ما يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

( بالرأى )

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهريين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامس النساء فلم تجدوا ماء فليمسوا بالنص فى البذل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بالرأى فانها تجري مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة \*  
 واليه يشير تقرير شمس الأئمة ايضا قوله ( وهذا النظم ) اى اختير هذا النظم وهو ان الحدث  
 لم يذكر في الوضوء الذى هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر  
 بنفسه وحقيقته كما قال تعالى \* ولكن يريد ليطهركم \* فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان  
 المطهر ما ثبت الطهارة ويقتضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت  
 مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث \* بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة  
 فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط  
 فيه بل بحجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعديدا \* ويلزم على هذا التقرير ان الحدث  
 قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى  
 الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعه لاجل الصلوة وسبب  
 وجوبه ارادة الصلوة \* والحدث شرطه اى شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل  
 كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل  
 صلوة اما بطريق الفرض او الذب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء  
 فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة  
 \* فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اى الغسل الذى تعلق به  
 الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه \* وان كنتم  
 جنبا فاطهروا \* ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيد لان المدعى ان الغسل لكل صلوة  
 ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيد لا يثبت ككون الغسل سنة لكل  
 صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبإشارته وذلك ثبت بالسنة \* وذكر في الكشف  
 \* فان قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فاوجهه  
 \* قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب  
 \* وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعدهم كانوا يتوضؤون لكل صلوة \* فان  
 قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء  
 على وجه الندب \* قلت لان تناول الكلمة لعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية وقيل  
 كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله \* وكذلك الغضب اى وكذا ان الحدث  
 ثابت بدلالة النص لا بالرأى الغضب معلول بشغل القلب اى المراد منه شغل القلب لان  
 الغضب سببه وقد يسمى الشئ باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته \* وقط لا يوجد  
 غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لا باحة القضاء مع وجود  
 الغضب عند فراغ القلب لاننا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه  
 لا يخلو عن شغل البتة فتبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلّة مع قيام النص  
 ولا حكم له \* قال القاضى الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضى القاضى

وهذا النظم والله اعلم  
 لان الوضوء مطهر  
 فدل على قيام النجاسة  
 فاستغنى عن ذكره  
 بخلاف التيمم والوضوء  
 متعلق بالصلوة  
 والحدث شرطه فلم يذكر  
 الحدث ليعلم انه سنة  
 وفرض فكان الحدث  
 شرطا لكونه فرضا  
 لا لكونه سنة فاما  
 الغسل فلا يسن لكل  
 صلوة بل هو فرض  
 خالص فلم يشرع الا  
 مقرونا بالحدث وكذلك  
 الغضب معلول بشغل  
 القلب وقط لا يوجد  
 الغضب بلا شغل ولا  
 يحل القضاء الا بعد  
 سكونه وانما التعليل  
 للتعدي

واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا ﴿ ٣٧٢ ﴾ او وجود او عدما والذي يليه الاحتجاج

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلانقل لهما اف كناية عن الابداء حتى صار الشتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ماهو من التعليل بالرأى للقياس في شئ \* وانما التعليل للتعدية اى التعليل ابداء لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لانص فيه فاشترط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله (واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ماهو احتجاج بلا دليل من الاطراد ونحوه فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون ملابها وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يبين الطارد تأثيره فيكون مقدا على سائر الاقسام \* والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع \* والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لبقاء ما كان على ما كان \* والذي يليه تعارض الاشياء لانه حجة عند البعض \* والذي يليه مالا يستقل الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف مجمع عليه فكان مقدا على وصف مختلف فيه \* ثم الوصف المختلف فيه مقدم على مالا يشك في فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم \* ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسحور كمن في الموضوع فيسن تليثه فوصف الركنية موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة \* قال القاضي الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا ايتا وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار واشبات على الاداء تعديلا \* او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة كثيرة فلا يصير الكثرة تعديلا لم يكن عدلا قبل الكثرة \* ولان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق \* والعدم قد يقع لانه شرط اى العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة \* ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الا ترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ \* فان الوجود لو كان علة لبقاء ما فنى شئ في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق \* فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلام يصلح نفس الوجود سببا لبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولي \* وهذا بخلاف العلل المؤثر فانها علة الوجود في غيره ما لم تكن علة لبقاء في نفسها لانها كانت علة

باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشياء والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذي يليه مالا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشاهد وعدلته واختصاص ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرطه الا ترى ان وجود الشئ ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره

(باعتبار)

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر في الغير لافي نفسها اما الوجود فنثبت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاولى \* واما ما يقال الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية \* وكذلك وجود الحكم اى كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح عدم عند العلة دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان ثبتت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة \* لجواز وجوده اى وجود الحكم بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة قوله ( ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا ) اهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتختلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة يدل على انتفاضة عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضي الامام ابى زيد وعنده يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لمانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة \* ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تختلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لقوات وصف من العلة فيعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع تخصيصها مع وجودها \* فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اى وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة \* لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اى يتمتع لقوات وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علة كالتصاب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة التما فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بقوات وصفها فلا يكون مناقضة \* ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا \* ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو المحال \* هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على قوات وصف من العلة \* او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم تلك العلة بل يجوز ان يكون الحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بينا \* وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بثبوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة \* وان يرجع الضمير الاول الى قوات الوصف من العلة والثانى الى الوصف الغائب منها والواو المحال اى لا يكون

ووجود العلة ولا  
حكم بنفسه لا يصلح  
مناقضا لجواز ان  
يقف الحكم لقوات  
وصف من العلة  
ليس بعلة بنفسه فلا  
يكون مناقضة وقد  
دل عليه التعليل  
تخصيصا على ما بين  
ان شاء الله تعالى الا  
ان هذا نفع المعلل  
ظاهرا فكان قدما  
في اقسامه

ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتسام العلة  
تخصيصا للعلة يعني اذا فوات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسميه من جواز  
التخصيص مانعا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو  
فوات الوصف فنخصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اي  
مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت  
حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفات  
لتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم  
لانعدامها \* ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة  
العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود والعدم  
عند عدمه على الصحة اعتبارا للحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد \* على ما بين اي في باب  
تخصيص العلل ان شاء الله تعالى \* الا ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد على نفي العلل بسكون الهاء  
اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كيدور مع الوصف  
المؤثر وتحريك الهاء لحن لان النهمج بالتحريك البهرو تابع النفس ولا معنى له ههنا قوله (التعليل  
بالنفي) يعني بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان  
العدم ليس بشئ \* وما ليس بشئ \* لا يصلح علة للاحكام \* ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف  
آخر ثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز برى ان يثبت بعلة شتى لا يرى ان العدم ليس باعلى حالا  
وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجودا خف فكيف يمنع العدم \* وكذلك الوجود  
لا يصلح علة للبقاء ولا لوجود شئ \* اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام \* مثل قول  
الشافعي في النكاح انه لا ينعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود \*  
وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن الم \* ولا يلحق البتوتة طلاق  
يقال بت طلاق المرأة وانه اي طلقها طلاقا لرجعة فيه والبتوتة المرأة واصلاها البتوتة طلاقها  
يعني لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كالا يلحقها البان فيها لانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد  
انقضاء العدة \* ويجوز اسلام المروي في المروي اي الثبوت المروي في جنسه وهذه النسبة  
الى بلد بالعراق على شط القرات \* لانهما اي البدين ما لان لم يحجمهما طم ولا ثمنية يعني المعنى  
الموجب حرمة النسبة التي هي من انواع الربو الطم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت  
حرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس \* وهذا في الظاهر اي هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي  
جرح في الظاهر \* على مثال العلل اي العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها  
مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا في بعض المواضع على انتفاء الحكم \* لكنه اي التعليل بالنفي  
لما كان عدم ما استدل لا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشئ فلا يصلح حجة  
للاثبات اي لاثبات احكام الشرع \* ولا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا

ثم التعليل بالنفي مثل  
قول الشافعي رحمه  
الله في النكاح لا يثبت  
بشهادة النساء مع  
الرجال لانه ليس بمال  
وفي الاخ لا يعتق لانه  
ليس بينهما بعضية  
ولا يلحق البتوتة  
طلاق لانه نكاح  
بينهما ويجوز اسلام  
المروي في المروي  
لانهما لان لم يحجمهما  
طم ولا ثمنية وهذا  
في الظاهر جرح على  
مثال العلل لكنه لما  
كان عدم ما لم يكن شئ  
فلا يصلح حجة لاثبات  
الاترى ان استقصاء  
العدم لا يمنع الوجود  
من وجه آخر

كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية عالت بالعدم فينبغي ان يجوز  
 \* لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة  
 ايضا لانه ثابت بالعدم الاصل \* الا ترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه  
 آخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا  
 ولا في بلد كذا وكذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تغله قوله (الا ان يقع الاختلاف) استثناء  
 من قوله فلا يصلح حجة للاثبات وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول  
 محمد رحمه الله في ولد الغصب اى المقصوب انه ليس بمضمون لانه اى الغاصب لم يغصب الولد  
 \* ومثل قوله فيما لا خس فيه من الاول لانه لم يوجب عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا  
 ان يقع الاختلاف في حكم سببه معين كافي ولد الغصب فان الاختلاف واقع في ان ضمان الغصب  
 هل يجب في زوايد المقصوب ام لا لا في مطلق الضمان فان الضمان كالجواب بالغصب يجب بالاتلاف  
 والبيع الفاسد وغيرهما \* وفي حكم \* الواو بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله  
 بالاجماع واحدا لا ثاني له مثل وجوب الخس فان سببه في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف  
 بالخليل والركاب فيثبت الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم \* لان ذلك اى حكم سبب  
 معين او حكم سبب لا ثاني له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم  
 ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة \* وذكر القاضي الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس  
 ثم قال انما قالها محمد رحمه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايضة لان حكم العلة لا بد من  
 ان يعدم اذا عدمت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما اتينا اضافة العدم الى عدم العلة واجبا به  
 واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما بقى الحكم مع عدم العلة لانه اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها  
 في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع  
 الاختلاف في حكم علة بعينها فاما قوله ليس بمال فكذا يعنى ما ذكره الشافعي ايس من قبيل ما ذكره  
 محمد رحمه الله فان قول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لتعليل بعدم  
 الوصف لاستدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع  
 ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان لتعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف  
 له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال \* وهو اى ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن  
 مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوتها لا يسقط بها \* بل هو  
 من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنته لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل  
 ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي فع ان  
 فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص فعرفنا انه من جنس ما  
 يثبت بالشبهات فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجته يعنى صار النكاح فوق الاموال من  
 هذا الوجه بدرجته وهى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل  
 وان طريق الصفقة في البيع فسد للبيع حتى لو قيل البيع في احد العبدن فيما اذا قال البائع بعث منك  
 هذين العبدن بكذا لا يصح ولو قبل نكاح احدي المراتين صح وكذا لو جمع بين حرقن

الا ان يقع الاختلاف  
 في حكم سبب معين  
 وفي حكم ثبت دليله  
 بالاجماع واحدا لا ثاني  
 له مثل قول محمد في واد  
 الغصب لانه لم يغصب  
 الولد ومثل قوله فيما  
 لا خس فيه من الاول  
 لانه لم يوجب عليه  
 المسلمون لان ذلك لم  
 يوجد بغيره فاما قوله  
 ليس بمال فلا يمنع قيام  
 وصف له اثر في صحة  
 الاثبات بشهادة النساء  
 مع الرجال وهو ان  
 النكاح من جنس ما لا  
 يسقط بالشبهات بل  
 هو من جنس ما يثبت  
 بهافصار فوق الاموال  
 في هذا بدرجته وكذلك  
 في اخواتها على ما  
 عرف

وباعهما لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجها مباح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى \* وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان اسهل جواز او كذا النكاح الفاسد يوجب شبهة النكاح حتى لو دخل بها النكاح لم يجب عليهما الحد ثم لو تزوجها رجل صحيح ولم يحمل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوحه مولا لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولد امه مكاتبته بالنسب ولم يجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحد وقد ثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقطها \* وكذلك في اخواتها يعني كما ان التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الاخ وطلاق المتوتة واسلام المروى في المروى من قيام او صاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل \* ففي مسئلة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صيرت عن الاستدلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال باعلى الذلين بالطريق الاولى \* وفي المتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق تستغنى عن زوال ملك النكاح حكماله فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيما بقي النكاح منعقدا ولا يزال الملك بحال فيثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية اذا تم ثلثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تقويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك انفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فابهما وجد نفذ تصرفه عليها اليه اشير في الاسرار والطريقة البرغرية \* وفي اسلام المروى في المروى ان لم يوجد الطم او الثنية فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانفرادها علة لربوا النسيسة كالوصف الاخر وهو الطم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيسة لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وايسر باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فلما في الربوا النسيسة فهي جميع العلة استدلالا

( بالوصف )

بالوصف الآخر فإنه كان بعض العلة في ربو الفضل وصار جميع العلة في ربو النسبته، فإن قيل فساد البيع لقوات القبض لاربو النسبته \* قلنا هذا الكلام بهدم قاعدة الشريعة فإنه يؤدي الى انكار ربو النسبته وأنه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لاربو الا في النسبته بل ربو النسبته اثبت من ربو الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا \* فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان او التعليل بالنفي على وجهين \* احدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلة \* والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة نفيًا صحيحًا الا ترى الى قوله تعالى \* قل لا اجد فيما وحي الى محرما الاية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه قوله ( واما الاحتجاج باستصحاب الحال ) الى آخره \* الاستصحاب في اللغة طلب الصحة ويقال استصحابه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئًا فقد استصحابه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بشئ ما في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول \* وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير \* وعبارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجعل بالدليل المغير لالعلم بالدليل النقي \* وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولانزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك عليك حاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق \* ثم لاختلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل \* واستصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا \* ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقا ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه \* فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فإنه ذكر في مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر وبحسب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج  
باستصحاب الحال  
فصح عند الشافعي

ممن قد وهو اختيار صاحب الميزان \* وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي و ابو  
الحسين البصري وجاعة من المتكلمين انه ايس بحجة اصلا للاثبات امر لم يكن ولا لبقاء  
ما كان على ما كان \* وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشين  
وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للزام على الخصم  
بوجه ولكنه يصلح لبلاء العذر والدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج  
به على غيره قوله ( وذلك في كل حكم ) بيان الاستصحاب اى الاستصحاب او الاحتجاج  
بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم صرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله  
كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب يعنى كان جعل حال البقاء  
مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم \* وعندنا هذا  
اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للزام \* لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام  
الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأتيه لتأنيث الخبر كقوله تعالى \* بل هي فتنة \*  
او تأويل الحال اى لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ما قلنا من كون  
الاستصحاب موجبا عنه دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين \* منها مسألة الصلح على الانكار  
فانه جائز عندنا ويصح الاعتراض عما ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة  
عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والزام عنده  
وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه تعدى الى المدعى في ابطال دعواه  
وصار كانه اقام يئنه على ان زمته فارغة عن حق الغير \* ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى  
ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى الى ان المدعى حتى وملكى معارضا لانكار  
المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام  
التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه  
وفساد الاعتراض بطريق الصلح ولهذا وصالحه اجنبى على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت  
برائة ذمته في حق المدعى بدليل كاذ كره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبى كواقرانه مبطل في  
دعواه ثم صالح مع اجنبى كذا ذكر شمس الامنة رجه الله \* وتقرر آخر ان قول المدعى معتبر في  
حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى فكانا سواء في انهما ليسا بحجبتين في  
حق كل واحد منهما فجزوا الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر اقتداء باليمين  
وقطعا لخصومة عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر  
حجة على المدعى ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم \* لان الجواز في  
جانبه بجهة اقتداء اليمين لان الحق ثبت عليه \* ومنها مسألة الشفعة ما هي ما اذا بيع من الدار شقص  
وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع  
بان قال يدك ليست بيدك بل كانت يد اجارة واعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او  
اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع ما لم يقيم يئنه على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق  
الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للزام

وذلك في كل حكم  
صرف وجوبه بدليله  
ثم وقع الشك في زواله  
كان استصحاب حال  
البقاء على ذلك موجبا  
بعد الاحتجاج به على  
الخصم وعندنا هذا  
لا يكون حجة للايجاب  
لكنها حجة دافعة على  
ذلك دلت مسائلهم  
فقد قلنا في الصلح على  
الانكار انه جائز ولم  
نجعل برائة الذمة  
وهي اصل حجة على  
المدعى بل صار قول  
المدعى معارض لقوله  
على السواء والشافعي  
رجه الله جعله موجبا  
حتى تعدى الى المدعى  
فابطل دعواه وابطل  
الصلح

وقلنا في الشقص اذا باع من الدار فطلب ﴿ ٣٧٩ ﴾ الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما يده

ان القول قوله فلا  
تجب الشفعة الابينة  
وقال الشافعي يجب  
بغير بينة وكذلك  
رجل قال لعبد ان  
لم تدخل الدار اليوم  
فانت حر فمضى  
اليوم ثم اختلفا  
ولا بدري ادخل ام  
لا فان القول قول  
المولى عندنا لما ذكرنا  
واجتج بان الحكم  
اذا ثبت بدليله بقي  
بذلك الدليل ايضا  
الا يرى ان حكم  
النص بقي به بعد وفاة  
النبي عليه السلام  
حتى تعذر نسخه  
واجتج باجاءهم  
على ان من يقن  
بالوضوء لم يلزمه  
وضوء اخر ولزمه  
اداء الصلوة بما علمه  
وان شك في الحدث  
واذا علم بالحدث ثم  
شك في الوضوء بقي  
الحدث ولو ثبت ملك  
الشفيع باقرار المشتري  
انه كان له او انه اشتراه  
من فلان وفلان كان  
ملكه وجبت الشفعة  
وانما بقي منك عدم

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يده لك لان التمسك  
بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده \* وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن  
موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده \* والشقص الجزء من الشيء والنصيب  
\* ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد  
مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق  
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير  
فلا يثبت به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول  
قوله \* لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة \* ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق  
بالنص وهو قوله عليه السلام \* ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت فلان فليصبر  
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا \* حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب \*  
وبالاجماع وهو انه اذا ثبت في الوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة ولم يكن الوضوء  
ولو ثبت في الحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا ثبت في النكاح ثم شك في الطلاق  
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استحباب \* وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت  
بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظاهريا بقي بذلك الدليل ايضا \* الا ترى ان الحكم الثابت بالنص  
يبقى به اي بذلك النص بعد وفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم \* حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك  
الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام \* واستدل صاحب الميزان للشيخ ابي منصور  
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية  
ولا تغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد في طلب المجتهد الدليل المزيل  
ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك بالاجتهاد مثله  
بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لارجحان  
له على الاول بحج ان يكون المنكر محجوبا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا  
بدليل يترجى على الاول وان كان او جب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى  
بالاجتهاد لا يقض بالاجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا  
للتسخير ثم هو ثابت في حق من كان بعيد عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة  
الناس في ذلك فعرفنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان \* وتمسك من لم يجعله حجة  
اصلا بالاستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان  
العقل لا يدل على تغير الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع  
والقياس ولم يدل شيء منها بقاء الحكم بعد اثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بدليل  
\* وكيف يجعل حجة لبقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه  
الشوت لا غير \* ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحاب  
حكما من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحاب خلافه في مقابلته كالتوقيف

ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة

ان المتيم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضي \* فكذلك اذا رأى بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انقد على صحة شروعه في الصلوة وانقضاء الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقاءه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما دى الى مثل هذا كان باطلا \* ولنا ان الدليل الموجب اى المتيقن للحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير معنى لما كان الايجاد علة للوجود لا لبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المتيقن كما لم يتصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء على ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذلك الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والثابت \* الا ترى انه لما كان موجبا لم يمتزج بنسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشئ في حال ثبوته محال \* وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل ان الشئ في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه نفس وجوده لما انتك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قياما له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشئ بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون \* فلم يصلح ان يكون وجود شئ حلة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه حلة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم حلة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما نزل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك جازله العمل بالتحرى عند الاشتباه \* ورأيت بخط شيخى رحمه الله قال الشافعى رحمه الله استحباب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بدليل لان الموجب للوجود او لعدم او جب البقاء والحكم الشرعى مما يوصف بالبقاء عدما كان او وجودا يفتيق موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد الغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تسغنى عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزأ فجزأ فيحتاج الى حلة حسب حاجة الاول اليها \* فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المتيقن فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امر احاديا سوى الثبوت لا بدله من دليل وسبب كالثبوت لا بدله من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود في الحقيقة ثابت ببقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كان الوجود ثابتا بايجاد الله لان الوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل  
الموجب للحكم  
لا يوجب بقاءه كالايجاد  
لا يوجب البقاء حتى  
صح الافناء وهذا لان  
ذلك بمنزلة اعراض  
تحدث فلا يصلح ان  
يكون وجود شئ حلة  
لوجود غيره

( يضاف )

الارى ان عدم الملك لا يمنع حدوث الشراء ٣٨١ لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا

يضاف اليه لانه لا يحتاج الى مبق اصلا \* وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداءه مفتقرا الى سبب ظاهر بعد ما علمنا يقينه انه ثابت باجماع الله تعالى على ما عرف في مسألة المتولدات فاما بقاءه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعي بفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه \* ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير (فان قيل) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني حجة في الشرع كاليقيني فيصح الالتزام به على الغير كما يصح بالقياس (قلنا) لانسلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقيم ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحري على الغير قوله (الآثرى) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه \* واسارة الى ان استحباب العدم مثل استحباب الوجود \* وذكر القاضي الامام في التوقيم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا دليل وذكر مثال الاستصحاب في المعلوم والموجود ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقائه ولا يفتي حدوث علة موجودة ولا ثبوت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا يفتي قيام ما تقدم الآثرى ان عدم الشراء منك لا يمنعك من الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمنا لا يوجب البقاء ولا تمنع طريان الموت وما في هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجب بل يبقى لاستغنائه عن الدليل في بقاءه كان محتجا بلا دليل \* وقوله الآثرى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل \* لما ذكرنا اسارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء ثم اجاب عما استدلل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهي مسألة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك في سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط ولولم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاءها بالاستصحاب لحاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاءه بالاستصحاب \* الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق

بشكل الا يرى ان النسخ في دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاء النبي عليه السلام على تقريره سالم تحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما يفي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم الوضوء والحدث الآثرى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأييد فكان البقاء بدليله وكلا منا فيما ثبت بقاءه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوة الرسول عليه السلام انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمالا فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت

البات النكاح والحدث للطهارة قبل وجود المعارض كان لها حكم التأيد فكان بقاؤها  
بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير \* ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان  
الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضى  
ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا يترأى تناقضا \* والتفصى عنه ان المراد  
من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يخلف عنه  
لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء انقطاع عليه فتبوت بقاء الملك بالشراء ليس  
كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله \* ثم بين الشيخ مسألة تخرج  
على القولين \* فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده  
قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعنى عبد الغير ثم اشتراه منه \* انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البائع  
على اختلاف الاصاين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق \* اما عندنا فلما قلنا يعنى  
في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقلين لا يعدو قائله  
اى لا يتجاوز اى اما البائع فلانه في قوله بعث هذا العبد مستحب للملك السابق الثابت له بدليه  
فلا يصلح ميطالزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حرا ليس بمبنى على دليل  
كالاستصحاب فلا يتعدى الى البائع ولا يصلح ميطالزعم له فلو لم يحز البيع لكان قوله متعديا  
الى البائع وذلك لا يجوز \* ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البائع انه عبد متعديا الى  
المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه \* لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع  
منقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنقدا  
في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن  
متعديا الى البائع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليمين في حق المدعى  
عليه وعوض عن الحق في حق المدعى \* ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر  
الاصل وان كان زعم انه حرا باعتناق البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفقه عن  
نفسه فان البائع يقول انما اعتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه  
البائع فالولاء فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان  
الولاء لا يحتمل القبض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقفا فاذا صدقه  
ثبت منه كذا في المبسوط \* وعلى قوله اى قول الشافعى قول البائع يعنى قوله بعث  
\* يرجع الى ما عرف بدليه وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليه من الشراء او الهبة او الارث  
او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري \* فاما قول المشتري هو حر  
فليس يرجع الى اصل عرف بدليه اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستحب بذلك  
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع \* وذكر في الوسيط للزالي لو شهد بحرية عبد غيره  
وردت شهادته اولم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاءوا اشتراهم صححت المعاملة واختلفوا في حقيقة  
\* منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته منك كان مقراله بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في  
رجل اقر بحرية عبد  
ثم اشتراه انه صحيح  
على اختلاف الاصاين  
اما عندنا فلما ان قول  
كل واحد من العاقلين  
لا يعدو قائله ولولم  
يحز البيع لمدا قائله  
وعلى قوله قول البائع  
رجع الى ما عرف  
بدليه وهو الملك  
فصار حجة على  
خصمه واما قول  
المشتري انه حر فليس  
يرجع الى اصل عرف  
بدليه فلم يكن حجة  
على خصمه

رجوع من الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذه المشتري به بعده \* ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البائع لما عرف ان العبد حربعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فيبني على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع ثبت له الخيار قوله (واما الاحتجاج بتعارض الاشياء) فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء وهو ابقاء الحكم الاصل في المنازع في بناء على تعارض الاصلين الذين يمكن إلحاقه بكل واحد منهما \* وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل \* وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايدكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغايات كقوله تعالى سبحان الذي اسرى ببعدية ليلة من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكفى قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شيء الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره \* ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عز وجل \* فنظرة الى ميسرة \* ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فليشبهها بالقسم الاول يدخل في المغايات ويحب الغسل ويشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد القسمين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك \* وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد \* فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في المغايات وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المنازع فيه من اي القسمين ام لا \* فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتناقضهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله \* وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حججه على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل إلحاقه باحد النوعين فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل \* ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احد هما ما يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا \* هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقديره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد \* ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى آخره \* وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ان كل حادث يفترق الى

واما الاحتجاج  
بتعارض الاشياء قلنا  
قول زفر ان غسل  
المرافق في الوضوء  
ليس بفرض لان  
من الغايات ما يدخل  
ومنها ما لا يدخل فلا  
يدخل بالشك وهذا  
عمل بغير دليل لان  
امر حادث فلا يثبت  
بغير علة ولا يقال له  
اتعلم ان هذا من اي  
القسمين فان قال لا  
ادري فقد جهل وان  
قال نعم لزمه التأمل  
والعمل بالدليل

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المغياد دخل بدليل ومالم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سور الجمار لان التعارض الدليلين ثبت في نفس السور احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصالح سببا للشك عند تعذر الترجيح كذا كونهما قوله (واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي ممن لم ينضم رايحة الفقه في مسألة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين الفرع والاصل وبه ثبت الحكم في الاصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالبول ومعموله \* وهذا اي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لظاهره لانه ليس على موافقه تعليقات السلف \* ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة كما اشار اليه على رضى الله عنه بقوله لا باي امسست ذكرى ام نفي \* وقيل لظاهره اي لا قياسا جليا ولا باطنا اي لا قياسا خفيا يعني ليس هذا بقياس ولا استحسان \* ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه يعني هذا قياس بلا مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مسه مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق بهذا الوصف يقع بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر انضمامه اليه فلم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع وكذلك قولهم اي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز اعتناق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كالوادي بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف هو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفي من البدل يكون عوضا والعوض في الاعتناق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتمرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا قوله (واما الذي يكون مختلفا اي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد ولم تكن وعند الشافعي رحمه الله يخنص هذا الحكم بقرابة الو لا بد فلا يثبت العتق في بني الاعمام ومن في معناهم بالا جاع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالا جاع لوجود المعنيين وتثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية لا كاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد \* ثم انه اذا اشترى قربه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا وعند الشافعي لا يصح التكفير به لما عرفت في موضعه \* فاذا عتق في ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن الم وعكسه الاب كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك تتأدى به

الابوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لظاهره ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل لان اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبق الا الدعوى واما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فين ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق في الملك كابن السم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخنز وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبق وصف اصلا واما

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه رنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا \* وكذا تعليلا لم يطلان الكتابة الحالية بانه اى هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالحجر تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتناق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا \* وذكر وجه اخر في ان التكفير باعتناق الاخر مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتناق الاخر عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتناق قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبي اذا لاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتناق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراء بنية التكفير ولا مدخل للاعتناق القصد في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذي لا يشكل فساد او لا يشك في فساد فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب \* ومثل قوله من قال في منع ازالة التجماسة بغير الماسايح لا يبنى على جنسه القنطرة ولا بصطاد فيد السمك فاشبه الدهن والمرق \* ومثل قول من قال في القهقهة اصطكاك الاجرام علوية فلا ينتقض به الطهارة كالرعد \* ومثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس القاحرث فاشبهه مس الفدان وقال طويل مشقوق نفسه لا ينقض الوضوء مكس القلم \* وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قرائة فاتحه ركن للمنفرد وللإمام وللقوم وعلى العاجز من الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متواليه فان لم يحسن شيئا من القرآن سجد وكبر وهل بقدر الفاتحة كذا في المحض \* وهذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساد على من له ادنى فطنة فانه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين مدة المسح والقرآنة ولا بين الطواف بالبيت وقرآنة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس عن السلف وانما احده بعض الجهال ممن يمكن بعيدا عن طريق الفقهاء فلا اشتغال بامثاله هزل لعب بالدين \* قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع سائر انواع الاقيسة الطردية الفاسدة وعندى ان الاشتغال بامثال هذا تضيق الوقت العزيز واهمال العمر النفيس ومثل هذا التعليقات لا يجوز ان يكون معتصم بالعباد والاحكام ولا مناط شرعية هذا الدين الرفيع بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشود ومسالك الحق وقد كانت هذا الانواع مساوفا طريقهما من قبل يجرى النظر على سننهما ويناطحون عليها غير ان زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون

واما الذي لا يشكل فساد فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرط الجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ولان الثلث والاية ناقص العدد عن السبع فلا ينادى به الصلوة كالواحد ولان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا ينادى به الصلوة كادون الاية ولان هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من اركانها ماله عدد سبعة كالحج وكما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن النية شرطا في ادائه قياسا على القطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فساد

في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم عنه قوله ( واما الاحتجاج بلا دليل ) آخره \* اتفقوا على انه لا يطلب الدليل بمن قال لا اعلم ان الله حكما في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سهوا \* فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ايسر على المجنون والصبي زكوة ويدعي ذلك مذهباً ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتد في حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لافي حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة للنافي يعني ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه \* وقال اهل العلم يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات \* وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة \* والذى دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لا بقا ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في التوقييم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهب الشافعي فقال والذي ادعاه القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك والمنقول من الاصحاب ما يثبت ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لافي الابقاء في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتد الانسان نفي حكمه ولا ان ينظر غيره فيه ويدعو الى معتقده الا بدليل \* تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى \* قل اجد فيما اوحى الى محمد ما على طاعم \* الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لا تنفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الآية \* وبالعقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذا اصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعي امرا مازالا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بهام او بحقيقة لا يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز \* وكذا القول في الدعوى قول المنكر و اقامة البينة على المدعي لان المنكر وهو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعي يدعي امرا مازالا كذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعي امرا مازالا بدله من اقامة الدليل عليه \* يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة \* ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على التمسك بالعدم لان العدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشيء وهو مدلول عليه فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتاج التمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب ونحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة

لكن النافي ينكرو وجوده ويدعى انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل \* واحتج  
 الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود  
 لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمال التغير بدليله وهو مدعيه وقول الآخر عندي دليله  
 محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقى كل واحد منهما محتملا  
 فجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه \* ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم  
 اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يعتزبه  
 الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا  
 لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة \* وحجة الجمهور النص  
 وهو قوله تعالى \* وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا  
 برهانكم \* اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى  
 فيها ثم امر بنبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد  
 للنفي من الحجة \* وبالمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا  
 من احكام الشرع كالاتبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام  
 الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل من الحظر حكم الشرع كشبوت الحل  
 في الخل والاحكام لا يثبت الا بادلثها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه  
 اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون  
 اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي  
 تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا \* فان قيل \* قوله لا دليل نفي للدليل المثبت  
 فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات \* قلنا \* انما يكون  
 دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم  
 بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير \* والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت  
 انتفاء يقين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا نطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا  
 وان قال اتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل عن ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن  
 ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات  
 باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفاء ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يتخلو من ان يدعى المعرفة  
 عن تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمر  
 نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره \* وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم  
 بدليل فلا بد من بيانه \* قال الفرز الى رحمه الله يلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شديمان  
 احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا  
 والحجر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يجوز ان يعبر  
 المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا  
 رجل في الدار وهذا  
 لا يحتمل وجوده فلا  
 دليل كيف احتمل  
 وجوده وكيف صار  
 دليلا

ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في العنبرانه لاجس فيه لانه لم يرد ﴿ ٣٨٨ ﴾ فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك

ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله ( ولا يلزم ما ذكر محمد يعني ) لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله لاجس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخس \* وقوله لانه ذكر جواب السؤال اى لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لاجس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخس قال لانه بمنزلة الماء \* وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خس المعادن من خس الغنائم وانما وجب الخس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدى المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى القيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخس فيه ولم يرد اثرا بخلاف القياس بعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لاحتجاجا بلا دليل \* ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج فتفاوتوا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على ما لا يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل في قوله وفوق كل ذي علم عليم فمع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير \* ولهذا اى ولان فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع اى الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على العدم \* ومن شرع في العمل اى احتج بلا دليل وقبح بانه اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يخرج به لعدم المعرفة بالموجب للحصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت حاسلة بالتقليد وليس بعد الاستدلال شئ سوا التقليد \* ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اى جواز العمل بلا دليل \* اضطر الى التقليد اى الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه وبراء بفعله على تقدير انه محق بلانظر واستدلال وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التقويم ولا شك انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطأ والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفس الرؤية والسمع من غير نظر واستدلال \* وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التميز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام للحجة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة \* وتبين بما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه ناف وانما الدليل على المدعى

بمنزلة الماء ولا خس في الماء يعني ان القياس ينفذه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخس الا في الغنمة ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا اصح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرم على طاعم يطعمه لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا بوصف بالهجز فاما البشر فان صفة الهجز يلزمهم والسهو يعتر بهم ومن ادعى انه يعرف كل شئ نسب الى السفه او العته فلم يباظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب

( لانه )

لانه مثبت ليس بشئ \* فان الشرع اوجب اليقين على المنكر كما اوجب البينة على المدعى الا انه جعل البينة حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه لانه لا سبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين كما لزم المدعى ان ينورده واه بالحنة وقواهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لا حكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام \* لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لاصدقة الاعن ظهر غنى لازكوة في العلو فة ليس في الخنة ولا في الجبهة ولا في الكسمة صدقة \* واذا كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان \* واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته \* واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

باب حكم العلة

اي القياس و اشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعني قدم بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه \* وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي \* وانما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على ما سنبينه ( فان قيل ) انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان تعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضي ان توقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك بوجوب تأخره عنه ووجودها به وبين الامرين ثاف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها ( قلنا ) المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكمه اليه يعني يشترط ان يكون التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة لصلوة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج الى القياس لوصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلم شرطنا \* ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط لنفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرطا وكذا الطهارة للصلوة \* وقد ذكرنا يعني في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد جاز عند

(باب حكم العلة)  
فاما الحكم الثابت  
بتعليل النصوص  
فتعدية حكم النص  
الى ما لا نص فيه  
ليثبت بغالب الرأي  
على احتمال الخطاء  
وقد ذكرنا ان التعدية  
حكم لازم عندنا  
جائز عند الشافعي

الشافعي يعنى يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذى تين علة والتعدية من ثمراته \* وهذا بناء على ان الحكم فى محل النص ثابت بالعلة عنده كفى الفرع والنص معرف اثبوت الحكم به لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة فى محل النص لم يمكن اثباته فى الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهوره وتعلق الحكم بالوصف الذى جعل علة كفى العلة العقابية والعلة المنصوصة فان الاسباب الواجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية \* وعندنا الحكم فى محل النص ثابت بالنص دون العلة لان فى اضافته الى العلة فى محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله ( واذا ثبت ذلك ) اى ان حكم التعليل التعدية قلنا \* ان حله ما يعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القابسون فيه بالتعليل اربعة اقسام \* اول اثبات الموجب او وصفه \* والثانى اثبات الشرط ووصفه \* والثالث اثبات الحكم او وصفه \* والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة \* الباء الاولى تتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اى تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه \* ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها فى محل الحال وبصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اى تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة \* وعبارة شمس الاثمة فى بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذى ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذى يماثله بالتعليل \* والتعليل للاقسام الاول باطل لاختلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل \* ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح \* واختلفوا فى اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شئ آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ سببا او شرطا لذلك الحكم \* فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واظنه مذهب العامة اصحابنا \* وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به \* فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بالتعليل بطريق التعدية \* وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا وتعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور لتعدية فى اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا لتعلق حكم النص بالعلة فيما لا نص فيه فبطل التعليل

واذا ثبت ذلك قلنا  
ان جملة ما يعلل له  
اربعة اقسام اثبات  
الموجب او وصفه  
واثبات الشرط او  
وصفه واثبات الحكم  
او وصفه والرابع  
هو تعدية حكم  
معلوم بسببه وشرطه  
باوصاف معلومة  
والتعليل للاقسام  
الثلاثة الاول باطل لان  
التعليل شرعا مدركا  
لاحكام الشرع على  
ما ينسأ وفي اثبات  
الموجب وصفه  
اثبات الشرع

لقوات حله \* ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس للاثبات ابتداء \* وفي اثبات الموجب وصفته اى اوصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم \* باشارة الاسباب المشروعة \* وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفع الحكم الثابت ونسخه \* وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفع الحكم كاثبات اصل الشرط \* وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اى التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد \* ويجوز ان يكون من ثمة الكلام السابق يعنى اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفعها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا \* وقد ادرج فيه دليل القسم الثالث \* وبطل التعليل لغيرها اى لغير هذا الاقسام ايضا كابطال لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا وان يدعى رفعها بعد الثبوت \* فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكن اثباته بالتعليل لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعى وان ادعى رفعها بعد الثبوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا \* ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها \* ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدي اعنى بالقياس ان حكم الشرع نومان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان احدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علقنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في الواطة فتجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذى ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذى تعلققت السببية او الشرطية به يمكن معرفة كالمعنى الذى تعلق الحكم به فيجوز القياس في الجميع \* قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف \* وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شئ فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شئ كافي الفصل

وفي اثبات الشرط  
وصفته ابطال الحكم  
ورفعه وهذا نسخ  
نصب احكام الشرع  
بالرأى باطل وكذلك  
رفعها وما القياس الا  
اعتبار بامر مشروع  
فيبطل التعليل لهذه  
الاقسام جلة وبطل  
التعليل لغيرها ايضا  
لان فيها ليس بحكم  
شرعى فبطلت هذه  
الوجوه كلها فلم يبق  
الا الرابع

الاخير بل يعرف به الحكم \* ونسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا  
بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قلنا الاوالة على الزنا مثلاً في كونها سبباً  
للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينهما وبين الاوالة ليمكن جعل الاوالة سبباً  
ايضاً وحينئذ يكون الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك مشتركاً ويخرج الزنا والاوالة عن كونهما  
موجبين له لان الحكم لما استندنا ان المعنى المشترك استعمال مع ذلك استناداً الى خصوصية في كل  
واحد منهما ولا يلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب  
والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فتثبت الحكم في الاصل لا ينافي  
كونه معللاً بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ( فان قيل ) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير  
في الحكم بل تأثيره في عملية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين ( قلنا ) هذا فاسد  
لان ما يصلح لعملية العلة كان صالحاً لعملية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله ( فاما  
تفسير القسم الاول ) اي بيان مثاله فقل قولهم اي احتلاقهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس  
بانقراده هل يحرم النسبة ام لا \* هذا خلاف اي اختلاف وقع في الموجب للحكم \* فلم يصح  
اثباته اي اثبات كون الجنس موجباً للحكم بالرأى لاننا نجد اصلاً تقيسه عليه ولا تقيمه بالرأى ايضاً  
لان من ينفي انما يتسك بالعدم الذي هو اصل فعلية الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما  
ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبق له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به  
فظاهر الفساد \* انما يجب الكلام فيه اي في الموجب او في ان الجنس بانقراده يحرم النسبة باشارة  
النص او دلالة او اقتضائه لان الثابت بالنص \* قلنا في مسألة الجنس كذا يعني اثباته  
الجنس بالاستدلال لا بالتعليل \* فاما وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً  
بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو  
قوله عليه السلام والفضل ربوا \* وبالاجماع فان من باع عبداً بجمارية بشرط ان يسلم المشتري  
اليه ثوباً لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة  
\* وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس  
\* ووجدنا ان هذا الحكم اي تحريم الفضل حكماً يستوي شبهة بحقيقته بالخبر وهو ما روى ان  
النبى عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته \* وبالاجماع  
فانهم انفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما انهما شيئان لا يجوز لاحتمال  
الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع  
من الصحة وقد وجدنا في النسبة شبهة الفضل وهي الحلول فان التقدير من النسبة وهو يشبه  
المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالاً وزاد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة  
فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند فوائدها \* ولا يقال هذا فضل من حيث الوصف  
فينبغي ان يجعل عقوا كالفصل من حيث الجودة \* لاننا نقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت  
من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للمرجح فان الاحتراز يتمد عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول  
فقل قولهم في الجنس  
بانقراده انه يحرم  
النسبة فهذا خلاف  
وقع في الموجب  
للحكم فلم يصح اثباته  
بالرأى ولا تقيمه انما  
يجب الكلام فيه  
باشارة النص او دلالة  
او اقتضائه وكذلك  
اختلافهم في السفر انه  
مسقط لشرط الصلوة  
ام لا لا يصح التكلم  
فيه بالقياس بل بما  
ذكرنا فقلنا في مسألة  
الجنس انا وجدنا  
الفضل الذي لا  
يقابله عوض في عقد  
المعاوضة محرماً بما  
ذكرنا من العلة ووجدنا  
هذا حكماً يستوي  
شبهته بحقيقته حتى  
لا يجوز البيع بمجازفة  
لاحتمال الربوا وقد  
وجدنا في النسبة شبهة  
الفضل وحلول  
الفضل وحلول  
المضاف الى صنع  
العباد وقد وجدنا شبهة  
العلة وهو احد  
وصفي العلة فثبتناه  
بدلالة النص

( يصنع )

بصنع العباد لمعتبر وان كان فيه حرج لان الاحترار عنه يمكن الا ترى ان من نذر ان يحج  
مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الاجرة تيسيرا \* واقرب مما ذكرنا  
الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتان من حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا  
حتى لم يحجز بيع احدهما بالآخرى والحنطة الملوك بغير الملوك فان فيهما تفاوتان ايضا لكن لما كان  
بخلق الله تعالى جعل عفو حتى جاز احدهما بالآخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف  
الى صنع العباد \* وقد وجدنا شبهة العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لابد من ان  
تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفى العلة  
فان العلة الثامنة هى القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود فى نفسه  
وحكم العدم من حيث الشرط الآخر فدارين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانقد  
علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاج فيه لعمل على الحقيقة \*  
فانبتاه بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسبته عند وجود الجنس الذى هو  
احد وصفى علة الربوا بدلالة النص \* او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة  
النسبته بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل  
على سببية الجنس لحرمة النسبته \* وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه  
المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلا يكيل ويدأ بيد  
وتفسير اليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل  
والفضل من حيث النقدية لان النقد خير من النسبته فلو وجب التسوية من وجهين احترازنا  
عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى آخر الحديث واذا  
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون بدأ بيد ولاخير فيه نسبته فاسقط احد  
الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احدهما وصفين وهو الجنس وحكم بقاء الحكم الآخر  
وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا  
النص اعنى قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازنا عن  
الفضل من وجه وهو فضل النقد على النسبته وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال  
متساوية المالبية من وجه وهو من حيث الصورة لان من حيث المعنى فالكيل المساوى من وجه  
لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المساوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم  
ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لاعمى  
والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل النقد على النسبته من حيث المعنى لان من حيث الصورة  
فلما اوجب الكيل المساوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا  
فالجنس المساوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى \* وهذا كله لان باب  
الربوا مبنى على الاحتياط وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام \* الحنطة  
بالحنطة مثل بمثل يد بيد \* متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما فكانا علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم يعدم الحكم بعدم احدهما فكان  
كل واحد منهما علة كامة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اي كما حكمنا  
بسياسة الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا  
لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته \*  
وذلك اسقاط محض اي التصديق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصديق بما لا يحتمل التملك  
فكان اسقاطا كالتصديق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول  
خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع \* وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى  
التمليك كبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود  
معنى التملك \* ولان القصر تعين تخفيفا يعنى السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز  
وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون  
القصر هو المشروع دون غيره \* بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة  
في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مر به فاختار اي اليسر من شاء \* ولان  
التخفيف على وجه لا يتضمن رفقا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لمضرة ونفعا  
من صفات الالوهية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه  
\* دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار ما كان له فيه رفق ونفع وفي اختيار اكل  
الصلوة لارفاقه اصلا لانه لا يملك به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت  
للعبد \* على ما عرف معنى في باب العزيمة والرخصة \* فهذه اي المعاني التي ذكرناها واثبتنا  
كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليست باقية \* وفي هذا الكلام  
نوع تسامح فان الدليل الاول من قبل الاشارة دون الدلالة \* واما صفة السبب اي  
اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام يشترط لوجوب الزكاة ام لا يعنى  
هل يشترط صفة النمو في مال الزكاة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكاة  
الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكاة في اموال  
القتية والابل المعلوفة فلا يشك في القياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه  
\* فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى \* خذ من اموالهم صدقة \* وقوله عليه السلام لمعاذ  
\* خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة \* الى اخبار كثيرة من غير  
تقييد بوصف \* ويحتاج لاشتراطه بقوله عليه السلام \* ليس في الابل الحوامل صدقة \* ليس  
في البقرة المثيرة صدقة \* في خمس من الابل السائمة شاة فصارت النماء شرط لهذه الاخبار \* ومثل  
صفة الحل في الوطى لاثبات حرمة المضاهرة فعند ناصفة الحل ليست بشرط بل تثبت  
بمطلق الوطى حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا  
تثبت بالزنا فلا وجه للتمسك فيه بالرأى بل يرجع فيه الى النص والاستدلال \* فالشافعي رحمه الله  
اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى \* وامهات نسائكم \* الآية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر  
لان النبي عليه السلام  
قال ان الله تعالى  
تصدق عليكم  
فاقبلوا صدقته وذلك  
اسقاط محض فلا  
يصح رده ولان  
القصر تعين تخفيفا  
بخلاف الفطر في السفر  
ولان التخيير على وجه  
لا يتضمن رفقا بالعبد  
ونفعا من صفات  
الالوهية دون  
العبودية على ما عرف  
فهذه دلالات  
النصوص واما صفة  
السبب فمثل صفة  
السوم في الانعام  
اي يشترط للزكاة ام لا  
ومثل صفة الحل  
في الوطى لاثبات  
حرمة المضاهرة  
ومثل اختلافهم في  
صفة القتل الموجب  
للكفارة وفي صفة  
اليمين الموجبة للكفارة

وهو قوله تعالى \* ولا تنكسوا ما نكح آباؤكم \* الآية \* وبالأستدلال فان الزنا سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطى الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهى \* ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشماله على الوصفين الخطر والاباحة \* فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ \* وعندنا هو سبب باشماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فينكح فيه بالدلالة لا بالقياس \* وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد \* فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كما في المعقودة \* وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الخطر والاباحة فلا يجب في الغموس لانها حرام محض فينكح في ذلك بالاستدلال لا بالقياس \* ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفارة \* لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لالعينه فكان نظير ائلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائرين الخطر والاباحة فيصلح سببا للكفارة \* وقد مر الكلام في المسئلتين في باب الوقوف على احكام النظم قوله ( واما اختلافهم في الشرط فنل اختلافهم في شرط التسمية ) اي اشتراطها لحل الذبيحة \* فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عدا وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير \* ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحة عندنا وليس بشرط عنده \* ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك ليست بشرط بل الشرط هو الاعلام \* ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة \* وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة مادامت تحل له عقد او لم تنصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح \* وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول \* وقيل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك النكاح شرطا لانقضاء اليمين بالاطلاق ولكن ما ذكرناه اولا هو المذكور في التقويم والاسرار \* فهذه شروط لا طريق الى ثبوتها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واثباتها ودالاتها \* ففي اشتراط التسمية يتسك بقوله تعالى \* ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه \* وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او يقول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم \* لا اعتكاف الا بالصوم \* وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم في الشرط فنل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفة الشهود مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير نية

لأنكاح الأبرياء \* وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة تلحقها الطلاق مادامت في العدة وباستدلال قوتها في مواضعها من الأسرار والمبسوط وغيرهما بالقياس \* والاختلاف في صفته أي صفة الشرط \* مثل صفة الشهود أي مثل اختلافهم في صفة الشهود في شرط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق \* وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة الدول وهو معنى قوله أم شهوده وصوفون بكل وصف \* فلا يجوز إثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نقضهما بالرأى بل يتمسك في إثباتهما بقوله عليه السلام \* لأنكاح الأبرياء وشاهدي عدل \* فإن عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية إلى نفي شهادة النساء فإن عدد الاثنين لا يكفي إلا من الرجال \* ويتمسك في نقضهما بطلاق قوله تعالى \* فإن لم يكنوا رجلين فرجل وامرأتان \* وباطلاق قوله عليه السلام \* لأنكاح الأبرياء \* وكقوله لنا الوضوء شرط بغيرية يعني شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غيرية \* وعندنا الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النسبة ولا يمكن إثبات هذا الصفة ولا نقضها بالقياس ابتداء بل يتمسك من ثبوتها بعموم قوله عليه السلام \* الأعمال بالنيات \* ويخرج من نقضها بدلالة محل الإجماع فإنا جمعنا أنه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وإرادتها في الوضوء ولما لم تشترط علم أن صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا إذا أراد القيام إلى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله (واما الاختلاف في الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن إثبات شرعيةها بالقياس \* فن أثبت شرعيةها يتمسك بما روى عن النبي عليه السلام أنه قال صلوة الليل مثنى مثنى فإذا خشيته الصبح فوتر بركة وروى عن أبي إيوب الأنصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحب أن يوتر بركة فعمل ومن أحب أن يوتر ثلث فعمل ومن أنكر شرعيةها يتمسك بما اشتهر أن النبي عليه السلام كان يوتر ثلث لا يسلم إلا في الآخرة وبما روى عن محمد بن كعب القرظي أن النبي عليه السلام نهى عن التبرأ بما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما جرت ركعة قط \* وبنوع من الاستدلال فإن السفر سبب لسقوط شرط الصلوة كافي الأربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشرط أيضا في الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم أنه إنما تمتع لأن الباقي لا يبقى صلوة فيكون إسقاطا للكل لا ترى أن شرط المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة \* وفي صوم بعض اليوم فإنه غير مشروع عندنا وعند بعض أصحاب الشافعي منهم أبو زيد الفاشاني مشروع حتى لو أكل في أول النهار ثم بدله أن يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الأضحية فإن أمساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز أن يكون قربة في غيره من الأيام وقاسوه بالصدقة فإن القليل منها مشروع كالكثير \* وهذا فاسد لأن الصدقة إنما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كافي الكثير أما الصوم

واما الاختلاف في الحكم فثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن

فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت مندو هو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس \* والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول تناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به \* ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل ان تصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقد مر بيان في باب تقسيم المأمور به في حق الوقت وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص نقوله عليه السلام \* ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها \* وقوله عليه السلام \* اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع اعضاها او يقتل صيدها \* وقوله عليه السلام \* من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سله \* يدل على ان لها حراما مثل حرم مكة كما قال الشافعي \* وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لا كبحر وحوش يسكنونها \* وقوله عليه السلام لا يغير \* يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يسكنه \* وانعقاد الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام \* ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالبلضع في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يبلط بذلك سنامها يسمى بذلك لانها اعلم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة \* والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي نافقة او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكرو الانثى \* ثم الاشعار مكروه عندنا بحقيقة وهو قول ابراهيم التيمي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضرمه وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأى بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فما روى انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة يده يدل على كونه سنة \* وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعروا ان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضرم \* وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كبلاتنا لها يدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروها \* والاصح انه ليس بمكروه لان النار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه راىهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سدها على العامة لانهم لا يقفون على الحد اليه اشير في المبسوط والاسرار قوله (واما صفته اي) الاختلاف في صفة الحكم \* فثقل اختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأى في معرفته \* فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام \* ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها وقوله صلى الله عليه وسلم \* الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفة ثقل  
الاختلاف في صفة  
الوتر وفي صفة  
الاضحية وفي صفة  
العمرة

مننا وذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله إلى أنه سنة معتصمين بالسنة أيضا وهو قوله عليه السلام ثلث كتب على كل مسلم سنة الوتر والضحية والاضحية أي الاضحية \* وفي صفة الاضحية أي ومثل اختلافهم في صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هي واجبة وعند الشافعي رحمه الله سنة ومفزع الفريقين السنة دون الرأي \* فحين تنسك في الايجاب بقوله عليه السلام \* ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا \* وهو يتعلق في نفي الايجاب بما روي في صفة الممرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلوة العبد وعند الشافعي رحمه الله هي فريضة كالضحى ولا يعرف ذلك بالرأي \* فاوجبها الشافعي بقوله تعالى \* يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله عليه السلام \* الممرة واجبة \* وقلنا انها سنة بما روي جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الممرة أو اجبة هي فقال \* لا وان تعتر خير لك \* وبما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال \* الحج جهاد و العمرة تطوع \* وغيرهما من الأحاديث وحملنا الفاظ الوجوب على التأكيده قوله ( وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء ) لا خلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد كان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد \* لكنهم اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة عليه في حكم يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للرهن حق الاسترداد للانتفاع كافي حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بايفاءه من ماله بالبيع فاذا هلك في يده هلك امانة لا مضمون او كان للرهن حق الاسترداد للانتفاع نعم الراد الى المرتهن بعد الفراغ \* وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليس المرتهن به عن من اجهة الغرماء عند الافلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت للمرتهن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه اذا لم يوفه الرهن من مال آخر \* ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديده اليه بالقياس ولكن يرجع الى الاستدلال \* فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبسا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه تبعا وايفاء الدين من ثمنه \* وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبه ثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الاولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة وههنا حصل معنى التوثيق بتعيين محل مع بقاءه مطلقا في غيره \* واذا ثبت هذا كان للرهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجز المالك عنه لحقه كما لا يحجز المولى عن استخدام الامنة المنكوحه لحق الزوج لان حقه في ملك المولى لا يبطل ذلك باستخدامها \* ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب

وفي صفة حكم  
الرهن بعد اتفاقهم  
انه وثيقة لجانب  
الاستيفاء

ومركوب وأنه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتهن فيثبت أنه لراهن \* ونحن نقول إحكام  
 العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من  
 مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه  
 وأنه مني عن الحبس قال الله تعالى \* كل نفس بما كسبت رهينة أي محتسبة فجعلنا موجه  
 احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا انصف بكونه حكما شرعيا  
 لانصافه بكونه مطلقا شرعا \* واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه  
 مذهبنا فان موجه صيرورة ذمة الكفيل مضبوطة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل  
 الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شيء هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى  
 يزاد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ما هو الفرع  
 في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على  
 المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابداء ما هو الاتباع والفرع  
 في الأصول يجعل اصولا في التوثقات \* فان قيل \* ما معنى الوثيقة في هذه اليد ومن أي وجه  
 جعلت وثيقة ( قلنا ) معنى الوثيقة في اثبات شيء زائده من جنس الاصل مع بقاء الاول على  
 ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى التقدم من محل آخر وهذا هو  
 التعاقد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محجوب ساعته بدين يتسارع الى فكاهه بقاء الدين  
 \* والدليل على هذا المحل من جنس بالاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصنا فاذا بقيت له المطالبة  
 على ما كانت من قبل وازدادت يده من جنس الاول ازداد الاول ثوقا بهذا فلهذا تفسير معنى  
 الوثيقة في حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل \* فاما ما ذكره الخصم فلا ينبغي عنه اللفظ ولا  
 يستدعي ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم يأتي بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت  
 لان الايفاء من محل آخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشيء ليو في الدين من محل آخر لا  
 لبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام  
 الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكما من رهن ينفك عن البيع في الدين وموجب العقد مالا  
 يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله ( وفي كيفية وجوب المهر ) من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا  
 في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع  
 بوجوبه في الابتداء وفي البقاء فحق المرأة \* وعند الشافعي رجه الله هو مشتمل على معنى  
 العوض والصلة وقد منح حق المرأة ابتداء وبقاء كالنكاح في البيع \* ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم  
 يسم لها مهر اوجب المهر بنفس العقد عندنا حتى او مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر \* وعند  
 الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شيء \* ولو دخل بها  
 قال بعض اصحاب الشافعي لا يجب المهر كالا يجب بالعقد \* وقال بعضهم يجب المهر بالدخول \*  
 وبالاتفاق كان لهما ان تطالبه بعد العقد بان يرضى لها \* مهرا ويبتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا  
 حتى لم يحز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبه فيكون التقدير اليه \* وعند الشافعي

وكاختلفا في كيفية  
 وجوب المهر

رجه الله التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعراض \* ولا  
بحال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فيستكم فيه  
بالاستدلال من النص او الاجماع \* فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان  
المناسكة تقوم ببدن المتناكحين فكان الركن في العقد ذكرهما بالتحقق موجب اللفظ اما المال فامر  
زائد وبهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه \* ومن حيث  
انه ثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا  
اذا شرط في العقد تملك ملك الاعراض واذا نفي او لم يشترط لا يجب كالتن في البيع \* ولكونه  
صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه  
صلة يعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يتخلو عنه ملك البضع فيتاخر وجوبه الى  
حين الدخول وتستحق الفرض لثلاثيخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا  
بالبضع بالايجاع وله حكم الاجزاء او حكم المنافع فكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله  
خالص حقها \* والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع  
لما صح اسقاطها اصلا \* ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالايجاع والازدواج والسكن  
من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بمال بقوله تعالى \* ان يتفوا باموالكم فكان وجوبه على سبيل  
المعاوضة دون الصلة \* ثم هذا المال مع كونه عوضا ثبت من غير شرط على خلاف سائر  
الاعراض فان الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال  
لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام  
على العقد تحصيل للملك بمال \* وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل  
النسل والله تعالى فيه حق من حيث الاستبعاد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب  
تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يتخلو التصرف في هذا المحل عن  
حد وعقد وان رضيت به المرأة واوكان البضع محض حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط  
الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة  
ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق  
مشروع ثبتت الاباحة وان لم تكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق  
الشرع متعلق بالحمل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق  
بالسبب من اعتبار المهر والشهود \* وانما شرع على هذا الوجه ابانة لحظر المحل وصونا  
له عن الهوان فاما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على الشخص  
في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوب البقاء حق المرأة على الشخص  
قوله ( وفي كيفية حكم البيع ) اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع  
على صفة لزوم ام يترأى الى آخر المجلس فعندنا ثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من  
المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يترأى ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

وفي كيفية حكم البيع  
انه ثابت بنفسه ام  
مترأى الى قطع المجلس  
ولا يلزم اختلاف  
الناس بالرأى في صوم  
يوم النحر لانهم لم  
يختلفوا ان الصوم  
مشروع في الايام  
وانما اختلفوا في صفة  
حكم النهي وذلك لا  
يثبت بالرأى وانما  
انكرنا هذه الجملة اذالم  
يوجد في الشريعة  
اصل بصح تعليقه  
فاما اذا وجد فلا  
بأس به الا يرى انهم  
اختلفوا في التقابض

اشير في الكتاب \* وفي قوله يثبت بنفس البيع ولكن يتراخي لزوم الى آخر المجلس فيثبت  
على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما \* ولا يعرف اثباته ولا نفيه بالقياس \* فرجع  
الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام \* المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا \* ونحن  
اثبتنا لزوم بنفس البيع بموم قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود \* وقوله عليه السلام  
\* المسلمون عند شروطهم \* وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفة عند العرب  
صبرة من النافذة اللازمة \* والحديث الذي رواه لم يجز الحاجة به بين الصحابة بعدما اختلفوا  
في خيار المجلس فدل على زيافته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه ما هما متبايعان  
وذلك في حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ بسمان به مجازا لاحقية ولا يلزم اختلاف الناس  
يعني لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأي لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم الحر  
وتكلمهم فيه بالرأي وهو حكم لا مدخل للرأي فيه \* وقوله لانهم لم يختلفوا جواب السؤال  
يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محمية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جعلها  
فيكون محالا للصوم بالنظر الى انه يوم \* انما اختلفوا في صفة حكم النهي اى اختلفوا في ان النهي  
يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا  
اليوم ام يوجب على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار المنهى عنه منسوخا بالنهي ولم يبق  
مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالرأي اى حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس ثابت  
بالرأي بل بالنص وهو ان الله تعالى \* قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها \* وقال ليلوكم ايكم احسن  
علا \* فقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلا به داخل تحت قدرته واختياره  
والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد  
بين ان ينهى فيثاب وبين ان يباشر المنهى عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم  
على ما مر في باب النهي \* قوله (وانما انكرنا هذه الجملة) اى انما يجوز استعمال الرأي في هذه  
الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذ لم يوجد له اى ما وقع الاختلاف فيه من هذه  
الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعدية حكمه اليه \* فاما اذا وجد فلا  
بأس به اى باستعمال الرأي فيه واثباته بالقياس \* الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اى في اشتراط  
قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة \* في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا  
فيه بالرأي فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحاد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة  
او اختلف بان باع كره حنطة بكرم او شير لانها مالان يجري بينهما ربوا الفضل فيشترط  
قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة \* وقلنا لا يشترط التقابض اتحاد  
الجنس او اختلف لانها مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما  
في بيع الثوب بالثوب او بالدرهم \* وانما صرح الكلام فيه بالرأي لانه قد وجد لاثبات  
اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع  
سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع - فاذا وجد مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام  
وتكلموا فيه بالرأي  
لانا وجدنا لاثباته  
اصلا وهو الصرف  
ووجدنا لجوازه بدونه  
اصلا وهو بيع سائر  
السلع فاذا وجد مثله  
في غيره صححت التعدية  
الا ترى ان من ادعى  
ايجاب التسمية في  
الذيحة ثم شرط بالقياس  
لم يجده اصلا ومن  
اراد ايحاب الصوم  
في الاعتكاف شرطا  
بالقياس لم يجده اصلا  
ايضا

وجد اصل يمكن تعليله في غيوتقايض مما ذكرنا من الاثلة صحت التعدية ايضا (فان قيل) قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم وام يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعمل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهو الناسي فيعمل لتعدية الحكم به الى الفرع (قلنا) لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتباره عقد مشروع لتنازل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره بخفض بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ايعمل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع \* واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالمسمى حكما للعذر بدلالة قوله عليه السلام \* تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم \* كما جعل الناسي في الصوم كالمباشر لوركن الصوم حكما بالانص وهو قوله عليه السلام \* تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاه \* وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه \* الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذا ههنا \* الا ترى ان من ادعى متصل بقوله اذا لم يجز جدله في الشريعة اصل يصح تعليله \* فصار حاصل الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية \* وفيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لالانها ليست بمحل للقياس \* واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها مبني على الرأي مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما ينفيه الآخر \* ثم الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن فان كان جليا سمينا قياسي وان لم يكن سمينا استحسانا

وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقصر نافية على الاشارة الى الجمل \* واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان

تم الجلد الثالث بعون الله تعالى

فهرست المطالب النفيسة الموجودة في الجلد الثالث

فهرست المطالب النفيسة الموجودة في الجلد الثالث

صفحة	مطلب	صفحة
٤٨	معنى الاجازة في الحديث	٠٣
٤٩	بيان من يصح روايته الحديث	٠٣
٤٩	حفظ الحديث نوعان	٠٣
٥٥	بيان الاختلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى	٠٤
٦٠	بيان اسم ذي اليمين وقوله عليه السلام	٠٤
٦٣	اقتصرت الضدوة ام نبت يارسول الله	٠٥
٦٥	كلمة السؤال اذا كانت بمعنى الالتباس	٠٥
٦٥	يتعدى الى مفعوليه بنفسه واذا كانت بمعنى	٠٥
٦٥	الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى	٠٥
٦٥	الثاني بقى	٠٥
٦٥	تفصيل حديث المتبايعين بالخيار ما لم ينفرقا	٠٥
٦٥	المرأة المرتدة لا تقتل	٠٥
٧٥	تفصيل معنى التدليس في الحديث	٠٥
٨٨	ما يتعلق بالحنث المشكلة	٠٥
٩٠	ما يتعلق باليمين الغموس	٠٥
٩٠	دفع التعارض بين قوله تعالى لا يؤخذكم	٠٥
٩٠	باللغو في ايمانكم الآية وبين قوله تعالى	٠٥
٩٠	لا يؤخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم	٠٥
٩٠	بما عقدتم الايمان	٠٥
٩١	ودفع التعارض باختلاف الحال في مثل قوله	٠٥
٩١	تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف	٠٥
٩٣	والتشديد	٠٥
٩٣	ودفع التعارض في قوله تعالى وامسوها	٠٥
٩٣	برؤسكم وارجلكم بحفض الزم ونصبها	٠٥
٩٣	المسح على الخفين ثابت بالسنة وبالكتاب	٠٥
٩٥	اذا اجتمع الاباحة والحظر انهما يرجح	٠٥
٩٦	الضبط حرام او مباح وكذا الخوم الحرام الاهلية	٠٥
٩٧	اذا تعارض لسان احدهما ثبت والاخر	٠٥
٩٧	ناف المهما يرجح	٠٥
٩٧	خمس مسائل اختلف فيها الحنفية والشافعية	٠٥
٩٨	الاولى مسألة خيار العتاق	٠٥
٩٨	والثانية مسألة نكاح المحرم والثالثة مسألة	٠٥
٩٨	وقوع الفرقة بقبول الدارين والرابعة	٠٥
٩٨	مسألة كتاب الاستحسان والخامسة مسألة	٠٥
٩٩	تعارض الجرح والتعديل	٠٥
٩٩	اذا ادعى الرجل الاستثناء في الطلاق والخلع	٠٥
٩٩	وانكره المرأة فالقول قوله	٠٥
١٠٣	بيان الحديث المرسل ولفظ مراسيل اسم	١٠٣
١٠٣	جمع للمرسل كالناكبر للناكبر	١٠٣
١٠٣	عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ما سمع من	١٠٣
١٠٣	النبي صلى الله عليه وسلم الاربعة احاديث وجميع	١٠٣
١٠٣	ما حدث عنه مرسل	١٠٣
١٠٣	عطاه بن ابي رباح من فقهاء اهل مكة	١٠٣
١٠٣	وسعيد بن الصيب من فقهاء اهل المدينة	١٠٣
١٠٣	وبعض الفقهاء السبعة والشامي والنخعي	١٠٣
١٠٣	من فقهاء اهل الكوفة وابوالعالية والحسن	١٠٣
١٠٣	من فقهاء اهل البصرة ومكحول من فقهاء	١٠٣
١٠٣	اهل الشام وكلهم تابعي جليل	١٠٣
١٠٣	اذا تعارض الحديث والمرسل والمسند	١٠٣
١٠٣	يرجح المرسل عند المصنف	١٠٣
١٠٣	هل يقبل مراسيل دون القرون الثلاثة ام لا	١٠٣
١٠٣	الحديث المعروف بابن الصلاح ابو عمرو	١٠٣
١٠٣	عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي	١٠٣
١٠٣	هل يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ام لا	١٠٣
١٠٣	ومتى يقبل الخبر الواحد	١٠٣
١٠٣	بيان المراد من قوله تعالى وما آتاكم	١٠٣
١٠٣	الرسول فتخذوه	١٠٣
١٠٣	اول من افرد الامة واول من قضى	١٠٣
١٠٣	بشاهد معين معاوية كذا قال الزهري والنخعي	١٠٣
١٠٣	خبر الواحد المخالف للخبر المشهور المرذود	١٠٣
١٠٣	البينة على المدعى واليمين على من انكر	١٠٣
١٠٣	خبر الفاسق والكافر والصبي بخاسة الماء	١٠٣
١٠٣	معنى الماهل وصاحب الهواء ومعنى الهواء	١٠٣
١٠٣	وشهادة اهل الهواء	١٠٣
١٠٣	شهادة الفاسق مقبول عند الجمهور	١٠٣
١٠٣	طائفة الخطايا من الروافض	١٠٣
١٠٣	معنى الشهادة وحكمة كون الشاهد اثنين	١٠٣
١٠٣	شهادة صوم رمضان وشهادة الفطر	١٠٣
١٠٣	الشهادة في الرضاع	١٠٣
١٠٣	خبر الواحد يقبل في هلال رمضان	١٠٣
١٠٣	العدد شرط في تزكية السر دون تزكية	١٠٣
١٠٣	العلائية	١٠٣
١٠٣	القراءة على الشيخ ارجح على السماع من لفظه	١٠٣
١٠٣	الفرق بين حديثي وحدثنوا واخبرنا واخبرنا	١٠٣

مجلد	مجلد
١٠٠	إذا خرج أحد الزوجين من دار الحرب
١٠١	تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي كترتيب
١٠٢	بنت النبي صلى الله عليه وسلم
١٠٣	كثرت الأدلة لا تكون وقيل قوة الحجية عندنا
١٠٤	تفصيل حديث أن من البيان لسهرا وإن من
١٠٥	الشعر لحكمة
١٠٦	بيان الاختلاف في جواز تخصيص العام
١٠٧	متأخر عنه
١٠٨	الفرق بين التغير والتبديل
١٠٩	تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العام
١١٠	بيان اسم ابن نوح عليه السلام الذي غرق
١١١	واسم امرأته التي غرقت
١١٢	بيان اسم قرية لوط عليه السلام
١١٣	كان لبد مناف خمسة بنين هاشم أبو جد النبي
١١٤	عليه السلام والمطلب ونوفل وعبد شمس
١١٥	وعمر
١١٦	النسخ ليس من أقسام البيان على اختيار القاضي
١١٧	الامام وشمس الأئمة ومن أقسامه على
١١٨	اختيار صاحب البردوي
١١٩	كون الاستثناء بيان تغيير
١٢٠	اسم العدد علم جنس كاسامة
١٢١	هل يوجد الفرق بين الاستثناء والتعليق
١٢٢	تعريف المستثنى المتصل والمنقطع وفي الهمما
١٢٣	حقيقة
١٢٤	بيان شروط وموجبه وانه هل يجوز
١٢٥	استثناء الاكثر من الاقل
١٢٦	الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان وعند
١٢٧	الشافعي بطريق المعارضة
١٢٨	معنى كلمة التوحيد
١٢٩	كون الاستثناء نفيا او اثباتا ثابت باشارة
١٣٠	الكلام عندنا
١٣١	بعض ما يتعلق بالبيع من الاستثناءات
١٣٢	الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة
١٣٣	اختلاف أبي حنيفة والامامين
١٣٤	في الدراهم الزيوف
١٣٥	الاختلاف في ايداع العبي الذي يعقل هل
١٣٦	هو من باب الاستثناء ام لا
١٤٧	باب بيان الضرورة
١٤٨	سكوت البكر اجازة لتكاحها وولد المفروق
١٤٩	السكوت الذي جعل بيان ضرورة دفع الغرور
١٥٠	فالملوك اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن النبي
١٥١	كان سكوتها اذنا له في التجارة عندنا خلافا لالشافعي
١٥٢	سكوت الشيع عن الطلب يبطل حقه
١٥٣	السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام
١٥٤	تفصيل معنى النسخ
١٥٥	جواز النسخ عدامة المسلمين الا فرقة وفرق
١٥٦	النصارا كلها وافترقت اليهود فيه ثلث
١٥٧	فرق
١٥٨	تكاح الاخوات كان مشروعاً في شريعة آدم
١٥٩	والجمع بين الاثنين كان مشروعاً في شريعة يعقوب
١٦٠	عليه السلام واثنان جائز في شريعة ابراهيم عليه
١٦١	السلام واجب في شريعة موسى عليهما السلام
١٦٢	نسخ التوراة بثمة كلها معرفة حرقها ابن
١٦٣	الرا وندي
١٦٤	النسخ لا يجري في واجبات القول مثل ذات
١٦٥	الله تعالى وصفاته الازلية وانما يجري في جائزاتها
١٦٦	ولهذا لم يحوز جمهور العلماء النسخ في
١٦٧	مدلول الخبر
١٦٨	هل يوجد النسخ في قوله بحواله ما يشاء
١٦٩	ويثبت وفي قوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً
١٧٠	فجزاءه جهنم خالداً فيها وفي قوله ومن يهين
١٧١	الله ورسوله
١٧٢	ثم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يمه
١٧٣	قول عمر رضي الله عنه
١٧٤	هل يجوز نسخ ما لحقه تأييد
١٧٥	الذي لا يشتمل النسخ اربعة اقسام
١٧٦	معنى انا ابن الذبيحين بيان شروط النسخ
١٧٧	فرض اولا تحسين صلوة في ليلة المعراج
١٧٨	الفعل لا يصير قرينة الا بعزيمة القلب
١٧٩	اختلاف العلماء في كون القياس والاجماع ناسخاً
١٨٠	بيان اقسام النسخ
١٨١	الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً
١٨٢	بعض ما يتعلق بالوصية الى الاقرب
١٨٣	وقوله عليه السلام لا وصية لوارث
١٨٤	جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ التوجيه الى
١٨٥	بيت المقدس
١٨٦	بيان جواز زيارة القبور للنساء وتفصيل

مجلد	مجلد
حديث كنت ليهيكم عن ثلاث عن زيارة	سبب الاجماع هو الداعي والناقل
القبور فروروها فقد اذن لعمد في زياره قبر	باب القياس ٢٦٦
امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان	تفسير القياس ٢٦٧
تمسكوه فوق ثنية ايام فامسكوه ما بدلكم	القياس مظهر الحكم والمثبت هو الله تعالى ٢٦٨
الحديث وبيان التنبذ	قال اصحاب الحديث والطواهر ٢٧٠
٢٩٦ بيان معنى الثالث وان القليل منه لا يحرم عند	المعمل بالقياس باطل والجواب عنه
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله	٢٧٨ قول النبي صلى الله عليه لانس حين يفقه الى
٢٠٠ بيان معنى الزلة الصادر عن الانبياء عليهم	اليمين بما تقضي
السلام	٢٨١ بيان عمل الاصحاب رضوان الله عليهم
٢٠٤ الوحى قيمان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة	بالقياس
اقسام	٢٨٦ بيان قول النبي عليه السلام الخطة بالخطة آه
٢٠٥ بيان الاختلاف في جواز الاجتهاد للنبي	بيان السلم في البيع ٣١٩
عليه السلام	٣٢٠ بقاء الصوم مع النسيان
٢٠٩ قصة غزوة بدر وتقسيم غنيمة	٣٤٢ بيان كون الماء طهورا
وبيان الاختلاف في اسارى بدر	باب ركن القياس ٣٤٤
٢٠٩ الفرق بين التخصيص والنسخ وبين التخصيص	بيان سبب تركية اليهود ٣٥٠
والتقييد وبين التخصيص والاستثناء وبين	٣٥٩ الهرة ليست بنجسة وانما هي من الطوافين
النسخ والتعليق	٣٥٩ بيان دم الاستحاضة والحيض
٢٠٩ بيان النصوص في وجوب اتباع النبي عليه	٣٦٢ قول الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
السلام	٣٦٥ معنى الطرد والمكس
٢١٠ امتشارة النبي عليه السلام متعبدا شرابع من	٣٦٦ علل الشرع امارات غير موجبة
قبلنا	٣٧٠ بعض ما يتعلق بالوضوء والتيمم
٢١٥ شريعتنا اصل الشرايع	٣٧٧ الاحتجاج باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي
٢١٧ متابعة اصحاب النبي والاعتداء بهم	٣٧٩ من يتيقن في الوضوء وشك في الحدث
٢١٨ اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة	٣٨٣ غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض عند زفر
٢٢٦ باب الاجماع وركنه نوعان عزعة ورخصة	٣٨٣ الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا
٢٣٦ باب اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة	٣٨٣ الشراء يثبت به الملك دون البقاء
٢٤٠ حديث لا تجتمع اتي على الضلالة خاص	٣٨٣ من الغائبات ما يدخل في المنيأ ومنها ما لا يدخل
بالصحة	٣٨٣ من الذي كره حدث عند بعض اصحاب الشافعي
٢٤٢ قال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق	٣٨٦ الاحتجاج بلا دليل هل يكون حجة
من عندنا خرج العلم فقال ام ولكن لم يعد	٣٩٤ ما يتعلق ببيع النسيئة
اليكم	٣٩٤ ما يتعلق بالفطر في السفر وقصر الصلوة
٢٤٣ باب شروط الاجماع	٣٩٥ اختلاف الاثمة في شرطية التسمية في الذبحة
٢٤٦ حديث عليكم بالسواد الاعظم	وصوم الاعتكاف والشهود في النكاح وشرطية
٢٤٧ وقوع الاجماع على امامة ابي بكر مديعة على	النكاح لصحة الطلاق
وسعد وسلمان رضي الله عنهم	٣٩٦ اختلاف الاثمة في الحكم مثل اختلافهم في الركعة
٢٤٨ اختلاف الاصحاب في جواز بيع امهات اولاد	الواحدة وضوم بعض اليوم وفي حرم المدينة
٢٥١ باب حكم الاجماع ثبوت المراد بدكما شرعيا	٣٩٧ الاختلاف في صفة الحكم مثل الاختلاف في
على سبيل اليقين	صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة
	وفي صفة حكم الرهن وكيفية وجوب المهر
	٤٠٠ الاختلاف في حكم البيع

سجى الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة الموجودة فى هذا الجلد

## آيات الكريمة والاحاديث الشريفة الموجودة في هذا الجلد

### آيات كريمة

صفحة	صفحة
١٣٢ فانهم عدوى الارب العالمين	٠٩ ومن دخله كان آمنا
١٣٢ لا يسمعون فيها لغوا ولا تأميا	٠٩ وليطوفوا بالبيت العتيق
١٣٣ الا الذين تابوا	٠٩ فاغسلوا وجوهكم
١٤٧ وورثه ابواه فلامه ذلك	٠٩ يوصيكم الله في اولادكم ولكم نصف مارك الاية
١٥٤ واذا بدلنا آية مكان آية	٠٩ واحل لكم ما وراء ذلكم
١٦٤ خالدين فيها ابدا	١٠ اسكنوهن من حيث كنتم
١٦٤ وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا	١٠ وما آتيكم الرسول فخذوه
١٦٧ قد صدقت الرؤيا	١١ فيه رجال يحبون ان يتطهروا
١٧٨ كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان	١١ واستشهدوا شهيدين من رجالكم
ترك خيرا	١٢ ذلكم اقسط عند الله واقوم
١٧٨ قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسى	١٢ ولاتأمنوا ان تكتبوه صفيرا
١٧٩ من بعد وصية يوصى بها او دين الوصية	١٢ فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
لوالدين	١٣ يا ايها الذين آمنوا سمعوا اني قد جئتكم بالبرهان
١٨٠ يوصيكم الله في اولادكم	١٣ فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به
١٨٠ فامسكوهن في البيوت	١٨ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
١٨٠ او يجعل الله لهن سبيلا	١٨ وما آتيكم الرسول فخذوه
١٨١ الشيخ والشيخة اذا زنيا	١٩ لتركبوها وزينة
١٨١ وان فاتتكم شئ من ازواجكم	٢١ سنقرؤك فلا تنسى الا ما شاء الله
١٨٢ فان علمتموهن مؤمنات	٩٨ واحل الله البيع وحرم الربوا
١٨٥ نأت بخير منها او مثلها	٩٠ لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم
١٨٨ سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله	٩١ ولا تقربوهن حتى يطهرن
١٨٨ انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون	٩٣ والذين يتوفون منكم الاية
١٩٠ والذين يأتيناها منها فاذوهما	١٠٦ فسجد الملائكة كلهم اجمعون
١٩٠ فامسكوهن في البيوت	١٠٧ ولا طائر يطير بجناحيه
١٩٩ وعصى آدم ربه	١٠٧ اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة
١٩٩ هذا من عمل الشيطان	١٠٧ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
٢٠٢ فليذر الذين يخالفون عن امره	١٠٨ ثم ان علينا بيانه
٢٠٢ اطيعوا الله واطيعوا الرسول واتبعوا لهامكم	١١٢ فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
تهتدون وما آتيكم الرسول فخذوه	١١٢ وما كان استغفار ابراهيم لابه
٢٠٣ انى جاءك للناس اماما	١١٣ انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
٢٠٤ لتحكم بين الناس بما اراك الله	١١٣ ان الذين سبقتم لهم من الحسن
٢٠٦ وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى	١١٥ واعلموا ان ما غنم من فئ
٢٠٦ فاعتبروا يا اولى الابصار	١٢٣ الا الذين تابوا
	١٢٥ الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عنده السكاح

صفحة	صفحة
٩ الحرم لا يبيد عاصيا ولا غارا بدم	٢٠٦ فقهناها سليمان
٩ الطواف بالبيت صلوة	٢٠٦ لقد ظنك سؤال نعمتك
٩ لا ميراث لقاتل	٢٠٩ لولا كتاب من الله سبق لمسك فيما اخذتم
٩ لا يتوارث اهل ملين شق	٢١٣ اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
٩ لا تنكح المرأة على عمتها	٢١٣ لا تفرق بين احد من رسله
١٠ تكثير لكم الاحاديث من بعدى	٢١٣ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
١٠ ما حدثتم عنى لما ترفعون فصدقوا به الحديث	٢١٥ ثم اورثنا كتاب الذى اصطلفينا
١٣ البيعة على المدعى واليمين على المدعى	٢١٦ ملة ابيكم ابراهيم
عليه	٢١٦ قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم
١٤ التمر بالتمر مثلا يمثل جيدها ورديها سواء	٢١٦ لها ضرب ولكم ضرب يوم معلوم
١٧ خير عايشة فى وجوب الغسل بالتقاء	٢٥٣ ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين
الختانين	٢٥٥ كنتم خير امة وكان الله غفورا رحيم
١٨ حديث الجبر بالبسلة	٢٥٦ وكذلك جعلناكم امة وسطا
١٩ الطلاق بالرجال والعدة بالنساء	٢٧١ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ
١٩ نفقة الرجل على نفسه صدقة	٢٧١ ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين
٢٠ المسلمون عدول بعضهم على بعض	٢٧٤ قل لا جد فيما اوحى الى محرما
٢٩ اقتلوا الفاعل والمفعول به	٢٧٥ فاعتبروا يا اولى الابصار
٥٠ نضرا لله امرأ سمع منى مقالة فواعاها واداه	٢٧٦ ان كنتم للرؤيا تعبرون
٥٧ ازل القرآن على سبعة احرف	٢٧٦ ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون
٦٠ اقصرة الصلوة ام نسبته	٢٧٧ ولكم فى القصص حيوية
٦٢ ايا امرأة نكحت نفسها بغير اذن ولها نكاحها	٢٨٤ هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل
باطل	الكتاب
٦٥ المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا	٢٨٥ ما ظننتم ان يخرجوا
٦٦ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام	٣٠٧ وازواجه امهاتهم قد علمنا ما فرطنا عليهم
٨١ اتقوا فراسة المؤمن	٣٣٩ انما الصدقات للفقراء
١٠٥ ان من البيان لسحرا	٣٧٠ وان كنتم جنبا فاطهروا
١١٧ من خلف على يمين فرأ غيرها خيرا منها	٣٧٠ وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم
١٢٥ لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء	٣٧٠ اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
١٧٧ اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على	٣٨٨ قل لا جد فيما اوحى الى محرما على طاعم
كتاب الله	يطعمه
١٧٨ لا وصية لوارث	
١٨٦ انى كنتم لهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها	
فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه وكنت	
لهيتكم عن لحوم الاضاحى ان تسكوها فوق	
ثبته ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت لهيتكم	
عن النبيذ فى الدباء والحنثم والتقير	
والمزفت فان الظرف لا يحمل شيئا ولا يحرمه	
	احاديث شريفة
	٣ الربا فى النسيئة
	٤ من صلى على جنازة فله قيراط
	٤ ان فى الجسد لمضة اذا صلحت
	٨ لانكاح الابولى

مصحف	مصحف
٢٠٤ ان روح القدس نكت في روى ان نسا لا توت حتى تكتمل رزقها الا فاقوا واجلوا في الطلب	٢١٥ لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباعي ٢٢٩ احق ما يقوله ذواليدن ٢٤٥ عليكم بالسواد الاعظم ويد الله مع الجماعة ٢٥٨ لا تجتمع امتي على الضلالة ٢٥٨ مارآ المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ٢٦٠ لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وحتى تقاتل آخر عصابة من امتي الدجال ٢٧٦ الحنطة بالحنطة لا يبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
٢٩٩ انما الربوا في النسيئة ٣٠٧ من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل ٣٣٢ لا تبيعوا الطعام بالطعام ٣٥٩ قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم ٣٦٩ لا يقضى القاضي وهو غيبان ٣٩٤ ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته في حق القطر والافطار في السفر (تمت فهرست الجلد الثالث)	

طبعت بمطابع

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

خلف ٦٠ شارع راتب باشا حدائق شبرا

ت: ٦٤٧٥٢٦ - ٢٠٥٥٦٨٨ القاهرة

كشف الاستدراك  
عن أصول فخر الإسلام البزدوي

□ حقوق الطبع محفوظة للناشر □

○ الطبعة الثانية ○

١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

الناشر

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

---

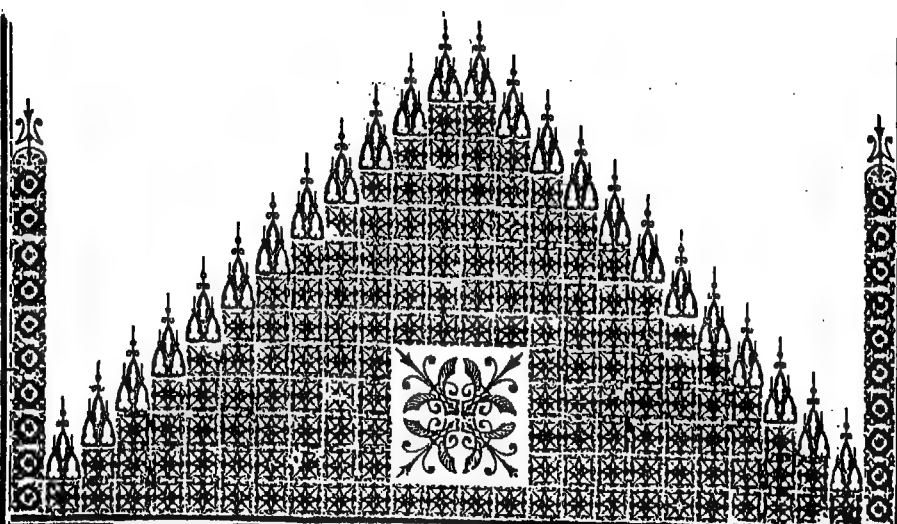
خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا - القاهرة هاتف : ٦٤٧٥٢٦ - ٢٠٥٥٦٨٨

# كشف الاستدراك عن أصول فخر الاسلام البزدوي

تأليف  
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري  
المتوفى سنة ٧٣٠ هـ

الطبعة الأولى

القاهرة دار الكتب والوثائق  
طبع ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا  
القاهرة ٢٠٥٦٨٨ - ٦٤٧٥٢٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## باب بيان القياس والاستحسان

\* الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسناً تقول استحسنت كذا أي اعتقدته حسناً وفي الاصطلاح ما سئنه قوله (وكل واحد منهما على نوعين) ولما كان كل واحد من القياس والاستحسان حجة باعتبار الاثر والاثرفديكون قويا وغير قويا صار كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الاثر وقوته وهذه تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لاتقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما فان القياس الخالي من معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه ايضا فكان معناه فكل واحد منهما في مقابلة الآخر على وجهين فاضعف اثره أي بالنسبة الى قوة اثر مقابله وهو الاستحسان \* والثاني ما ظهر فساد أي ضعفه لانه اذا ضعف بمقابلة الآخر فسد والمراد في الضعف والفساد ههنا واحد \* واستثرت صحته واثره أي انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وصار راجعا على مقابله \* ونوعا الاستحسان على عكس نوعي القياس كاذكر \* فان قيل ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان قياسا لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر قلنا \* ظهور اثر الاستحسان بالنسبة الى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة الى وجه القياس الذي ظهر فساده كما في سائر صور القياس والاستحسان الا ترى ان وجه الاستحسان في مسألة مجيدة التلاوة اخفي واغوى من وجه القياس بالنظر الى نفسهما الا انه انضم الى وجه القياس معنى ادق من وجه الاستحسان فقوى به

(باب القياس  
(والاستحسان))

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه وكل  
واحد منهما على  
وجهين اما احدهما  
القياس فاضعف اثره

(وجه)

وجه القياس وضعف وجه الاستحسان وفسد \* فبالنظر الى وجهي القياس والاستحسان  
اولا كان وجه الاستحسان اخفى واقل من وجه القياس فصيح تسمية استحسانا كما في سائر  
صور القياس والاستحسان بالظر الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس  
اقل من وجه القياس وضعف وجه الاستحسان \* فهذا معنى دقيق يندفع به سؤالات  
الخصوم فافهم \* واعلم ان بعض القادحين في المسابن ظعن على ابي حنيفة واصحابه رجحهم  
الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال جميع الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
والاستحسان قسم خامس لم يعرف احده من جملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلائل  
الشرع ولم يبق عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للعبئة لا اتباع هي  
اوشهوة نفس فكان باطلا \* ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية  
فالجملة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما  
لا يشغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع اننا اخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان به  
فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة  
التجبر والعداوة \* ونقل عن الشافعي ايضا انه بالغ في انكار الاستحسان وقال من استحسن فقد  
شرع \* وكل ذلك ظعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجل  
قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل بما استحسنه من دليل قام عليه شرعا  
فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقة دفعها هذا الظعن  
\* فقل بعد ما قسم كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان عندنا واحد  
القياسين \* واختلف عبارات اصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة رحمه الله  
قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل  
في هذه التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس مثل ما ثبت بالاثار والاجماع  
والضرورة الا ان مقصود الشيخ ما سئله \* وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى  
منه وهذا اللفظ وانعم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى ان الاستحسان تخصيص العلة  
وانه ليس بتخصيص \* وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الاستحسان هو ان يعدل  
الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرهما الى خلافه لو جد اقوى يقتضي العدول  
عن الاول \* ويلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن المنسوخ الى الناسخ  
استحسانا وليس كذلك \* ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة رحمه الله في بعض المواضع  
تركت الاستحسان بالقياس لانه يصير حينئذ كانه وقال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى  
بالضعف وانه غير جائز \* واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وحده  
ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل  
به واخذ بالقياس \* وقال بعض اصحابنا الاستحسان هو القياس الخفي وانما سمع به لانه في الاكثر  
الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار استعمال هذه النوع

والنوع الثاني ما ظهر  
فساده واستترت  
صحته واثره واحد  
نوعى الاستحسان  
ماقوى اثره وان كان  
خفيا والثاني ما ظهر  
اثره وخفي فسادها وانما  
الاستحسان عندنا  
احد القياسين ولكنه  
يسمى به

من القياس وانه قد يكون ضعيفا يضابق الاسم وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة رحمه الله  
تركت الاستحسان اراد بذلك التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب  
ذلك الحكم وان الاحب ان يذهب اليه لكن لما لم يترجح عندي ما اخذت به \* وذكر صدر  
الاسلام ان الاستحسان اذا كان كثر تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى هو ان كان القياس اكثر  
تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس \* واعلم ايضا  
ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة رحمه الله الاستحسان بالاثرو والاجاع والضرورة لان ترك  
القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا اجليه الاستحسان بالرأى فان ترك القياس  
بالشهر على نعيم \* فاثار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله انما الاستحسان اى الاستحسان الذى وقع التنازع  
فيه عندنا اى عند اصحابنا احد القياسين لان يكون قسما آخر اخترعوه بالتشبهى من غير دليل  
ولاشك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح احد القياسين ليعمل به اذا امكن لكن  
سمى به اى لكن احد القياسين سمي بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاول في العمل به لترجحه  
على الآخر \* قال شمس الاثمة رحمه الله سموه استحسانا للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب  
اليه الاوهام وبين الدليل المعارض له وهو نظير عبارات اهل الصناعات في التمييز بين الطرق  
لمعرفة المراد فان اهل النحوي يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا نصب  
على المصدر للتمييز بين المعاني الناصبة واهل العروض يقولون هذا من البحر الطويل وهذا من البحر  
المقارب وهذا من البحر المديد فكذلك علمائنا استعملوا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين  
المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن  
القياس الظاهر فسموه بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت  
على العبادة المعهودة لما فيها من الدعاء عادة \* فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن  
وابانة المراد من الاستحسان المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع اقسامه ويدل  
عليه سياق كلامه فانه قال وانما غرضنا هنا اى في هذا الباب تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام  
لا بيان جميع اقسام الاستحسان قوله (انه الوجه الاول في العمل) ظاهر هذا الكلام يوهم ان العمل  
بالقياس الذى عارضه استحسان جائز لكن العمل بالاستحسان اولى وان العمل بالطرد جائز وان كان  
الاثر اى العمل بالمؤثر اولى من العمل بالطرد \* وليس كذلك فان شمس الاثمة رحمه الله ذكر في اصول  
الفقه ان بعض المتأخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع  
الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جائزا قال شمس  
الاثمة وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا اننا تركناه هذا القياس والمترك لا يجوز  
العمل به وورعنا الا انى استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقبحا به يكون كفرا  
فعرنا ان القياس يتروك في معارضة الاستحسان اصلا وان الاضعف يسقط في مقابلة الاقوى \* وقد  
ذكر الشيخ بعده باسطر ما يوافق هذا حيث قال فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدم  
في التقدير وقال فصار هذا باطنا لعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدم

اشارة الى انه الوجه  
الاولى في العمل به وان  
العمل بالآخر جائز كما  
جاز العمل بالطرد وان  
كان الاثر اولى منه

\* وهكذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثر واجب والطرد بمقابلته ساقط وهذا هو الحكم في كل معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الآخر وجب العمل به وسقط الآخر اصلا فكذلك في القياس مع الاستحسان \* واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه الاول في العمل به انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالاخر جائز ان العمل بالقياس جائز عند سلامته من معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذلك هذا في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد اثار جاز العمل به اذا كان ملائما واذا ظهر الاثر فالمعمول هو الاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ما ذكرنا وان كان خلاف ظاهر اللفظ اولى من حمله على المناقضة قوله (وللاستحسان اقسام) يعني ليس الاستحسان مقتصرأ على ما ذكرنا من نوصيه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت بالاثر والاجاع والضرورة الا ان غرضنا في هذا المقام لما كان تقسيم انواع العلل \* اذ نحن في بيان حكم العلة قسمنا الاستحسان الذي هو قياس خفي فانقسم على نوعين كما بينا وهو ما ثبت بالاثر الضمير اما ان يعود الى الاستحسان او الى اقسامه وكلا الوجهين مشبه ولولم يذ كر لفظه هو و منه فيما بعد لكان اوضح \* مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي \* فان القياس يأبى جواز السلم لان العقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينقصد في غير محله الا ان اتركناه بالاثر الموجب لترخص وهو قول الراوى ورخص في السلم قوله عليه السلام \* من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم \* الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ملك العقود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس يأبى جواز الاجارة لان العقود عليه وهو النفقة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاضات لا تتحمل الاضافة كالبيع والنكاح الا ان اتركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام \* اعطوا الاجير حقه قبل ان يحفر عرقه \* فالامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد \* وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم في القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالحديث والاحتكاف مع الخروج من غير حاجة الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام \* تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك \* واليه اشار ابو حنيفة رحمه الله حيث قال لو لا قول الناس لقلت يقتضى يعني به رواية الاثر \* ومنه اى ومن الاستحسان ما ثبت بالاجاع مثل الاستصناع يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا بخرزله خفاه مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذ كر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضى عدم جوازه لانه بيع معدوم المحال حقيقة وهو معدوم وصفاف الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة اى ثبوته في الذمة كالسلم فاما مع العدم من كل وجه فلا يتصور عقدا لكنهم استحسنا تركه بالاجاع الثابت بتعامل الامة من غير تكبر لان بالاجاع تبين جهة الخطاء في القياس كما تبين بالنص فيكون واجب الترك وقصروا الامر على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس \* فان قيل \* الاجاع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه السلام \* لا تبع ما ليس عندك \* قلنا \* قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا

وللاستحسان اقسام  
وهو ما ثبت بالاثر  
مثل السلم والاجارة  
وبقاء الصوم مع  
فعل الناسي

ومنه ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة ﴿٦﴾ وهو تطهير الحياض والابار والاولى وانما

بالاجماع فبقى القياس النافى للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع \* ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاولى \* فان القياس نافي طهارة هذه الاشياء بعد نجسها لانه لا يمكن صب الماء على الخوض او البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الخوض او الذى ينبع من البئر تنجس بملاقاة النجس والدلو تنجس ايضا بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهى نجسة \* وكذا الاناء اذا لم يكن فى اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى من اعلاه لان الماء النجس يجمع فى اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر فى سقوط الخطاب \* ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بانه \* سمينا الذى اى الشئ الذى ضعف اثرها قياسا \* وسمينا الشئ الذى قوى اثرها استحسانا ذكر الاسم الموصول وتأويل الشئ \* واثبت الضمير تأويل العلة \* ولو قال سمينا الذى ضعف اثره او سمينا الذى ضعف اثرها لكان ابعد من الاشتباه \* ويلزم عليه انه قد سمى الذى ضعف اثره استحسانا ايضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه \* وقد مرنا الثانى وهو الاستحسان الذى قوى اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذى ضعف اثره وان كان جليا \* وقد رجح الباطن بقوة اثره وهو البقاء حتى وجب الاشتغال لطلبه \* وتأخر الظاهر لضعف اثره وهو الغناء حتى وجب الاعراض عنه. وقال على رضى الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقى على الذهب الفانى كيف وقد كان الامر على العكس \* وكالنفوس مع القلب فان القلب ترجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبصر مع العقل فان العقل راجح وان كان باطنا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه قوله ( مثال ذلك ) اى مثال تقدم الاستحسان الذى قوى اثره على القياس الذى ضعف اثره وهذا فى الحقيقة مثال القسم الاول من القياس والقسم الاول من الاستحسان \* ان سور سباع الطير كالصقر والبارى والشاهين فى القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم وكان سورها نجسا وفى الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع كذا \* اعلم ان مشايخنا علوا فى نجاسة سور سباع البهائم بان لعابها متولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السور نجسا ايضا \* ويرد عليه ان اللحم ان كان نجسا لذاته باعتبار الحرمة ينبغى ان لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يظهر جلد به بالدباغ كالخنزير وان كان نجسا بالمجسور وكانت عينه طاهرة كالجسد ينبغى ان لا يتنجس السور لان النجاسة المجاورة لا تؤثر فى نجاسة السور كما فى سور الشاة والادى فسلك الشيخ طريقة يندفع عنه هذا السؤال \* فقال السبع ليس بنجس العين بل دليل جواز الانتفاع به يعنى من غير ضرورة اذ لو كان نجس العين حرم الانتفاع به من غير ضرورة كما حرم بالخنزير وسائر الانجاس لقوله تعالى \* والرجز فاهجر \* فاجتنبوا الرجس من الاوثان \* رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه \* وهذا

غرضنا هنا تقسيم وجوه العلل فى حق الاحكام ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذى ضعف اثرها قياسا وسمينا الذى قوى اثرها استحسانا اى قياسا مستحسننا وقدمنا الثانى وان كان خفيا على الاول وان كان جليا لان العبرة بقوة الاثر دون الظهور والجلال اى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن بقوة الاثر وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف اثره وكالنفوس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه فى التقدير مثال ذلك ان سور سباع الطير فى القياس نجس لانه سور ما هو سبع مطلق فكان كسور سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما سواء فى

حرمة اكله وفى الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بل دليل جواز الانتفاع به شرعا ( يقتضى )

يقتضى ان يكون السبع طاهرا كالشاة والادى \* وقد ثبت نجاسته اى نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة تدل على النجاسة فان الحرمة امان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالدواب والزبا اذا لا كل ايج الغذاء فيصير بدونه مباحا او للخبث طبعها كالضفدع والسحفاة \* اول الاحترام كالادى \* اول النجاسة لانه تعالى حرم كل نجس بنفسه او بمجاور كالحزير والخنزير والطعام النجس ولا احترام للنباح وهى صالحة للغذاء ولم يستنجبها الطبايع فانها كانت مأكولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة \* فان قيل \* لم تثبت الحرمة للنجاسة بل لفساد طبع فانها حيوانات ناهية وتعدى الى الاكلين فحرمتها الشرع صيانة عن ذلك \* قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب ولا تكون علة بانفسها لانها لا تنال بغالب الرأى والقياس قول بغالب الرأى فثبت النجاسة لتكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة في حق المشروعية على ان ما ذكرنا من السبب يوجب الحرمة بنجاسة ليكون كذا في ايجاب النجس كذا في الحزير فانها حرمت لانها مفسدة عقولنا بطبعها فحرمت بنجاسة وكذلك الخنزير والكلب \* ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالحزير \* فائتنابى السبع حكما بين حكمين اى بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهى النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبهه دهنا مائت فيدارة فيجوز بيعه والانتفاع به كبيع دهن النجس والاستصباح به عندنا ويحرم اكل لحمه لنجاسته \* فان قيل \* فعلى هذا يلزم ان لا يطهر لحمه بالذكاة كحكم الخنزير وقد نص في موضعين من الهداية انه يطهر بالذكاة كجلده قلنا \* بخار المحققين من اصحابنا انه لا يطهر بالذكاة فقد ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار ان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا لان الحرمة في مثله تدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابي جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لا يجوز صلواته ولو وقع في الماء القليل افسده وهكذا عن الناطقى كذا في فتاوى القاضى الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا ولما ثبت صفة النجاسة في لحمه ثبتت في رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذى هو نجس لا مما هو طاهر منه وانه يشرب بلسانه الذى هو رطب من لعابه فينجس سؤره ضرورة بمخالطة لعابه وسباع الطير تشرب بالمقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقة لانه عظم جاف ايس فيمرطوبة فلا يجاور الماء بملاقاة نجاسة فيبقى طاهرا \* الا انا اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تحتز بها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة الخلاء ولما قال ابو يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول ان ما يقع على الجيف من سباع الطير فسؤره نجس لان مقاراه لا يخلو عن نجاسة عادة كذا ذكر شمس الائمة في المبسوط \* والجواب انها لا تنال مقارها بالارض بعد الاكل وهوشى صلب فيزول ما عليه بذلك

وقد ثبت نجاسته  
ضرورة تحريم لحمه  
فائتنابى حكمها بين  
الحكمين وهو النجاسة  
المجاورة فثبت صفة  
النجاسة في رطوبته  
ولعابه وسباع الطير  
يشرب بالمقار على  
سبيل الاخذ ثم  
الابتلاع والعظم طاهر  
بذاته خال عن مجاورة  
النجس الا يرى ان  
عظم الميت طاهر  
فعظم الحى اولى فصار  
هذا باطنا لعدم ذلك  
الظاهر في مقابلته  
فسقط حكم الظاهر  
لعدمه وعدم الحكم  
لعدم دليله لا لعدم  
باب الخصوص على  
مانين في باب ابطال  
تخصيص العلل ان  
شاء الله عز وجل

فيظهر ولا نالم نتيقن بالنجاسة على منقاره فيثبت الكراهة بالعادة دون النجاسة كما في الدجاجة  
الحلقة \* ثم تأيد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سور  
سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصاً في الصحارى بخلاف  
سباع الوحش فعلى هذا يكون مستحسن بالضرورة ايضاً \* واثبات الكراهة على هذا الوجه  
ان الضرورة فيها ليست بلازمة فلو جود اصل الضرورة انتفت النجاسة ولكونها غير  
لازمة بقيت الكراهة \* طعن بعض المخالفين اناسلنا ان الاستحسان ليس قولاً بالشهوى ولكنه  
تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتاً في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل  
به في صورة الاستحسان وبقي معمولاً به في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصاً له وهو باطل  
لما سنذكر \* فإشاراً الى الجواب بقوله فصار هذا اي المعنى الذي يوجب الظهارة بصفة  
الكراهة باطلاً بعدم ذلك الظاهر \* وهو القياس في مقابلته فسقط حكم الظاهر  
لعدمه في نفسه لان بعدم حكمه مع وجوده وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص  
العلة قال شمس الأثر رحمه الله ومن ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطأ  
لان بما ذكرنا تبين ان المعنى الموجب لنجاسة سور سباع الوحش الرطوبة النجسة في الآلة التي  
تشرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير فانه عدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص  
العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة يترأى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة لان العلة  
وجوب الحرز عن الرطوبة النجسة التي يمكن الحرز عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوماً  
بالتخصيص على هذا التعليل في الهرة ففي كل موضع بعدم بعض او صاف العلة كان انعدام الحكم  
لانعدام العلة فلا يكون تخصيصاً قوله (واما الذي ظهر فساد) اي القياس الذي ظهر فساد  
وهذا بيان القسم الثاني من القياس ويتضمن بيان القسم الثاني من الاستحسان ايضاً مثاله  
اي مثال القياس الموصوف انهم يعني علمائنا قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة انه يركع  
بها قياساً \* ذكر في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلوته وهي في آخر السورة الايات  
بقين فان شامركم لها وان شاء سجد \* واختلف المشايخ في معنى قوله ان شامركم وان شاء  
سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعاً على حدة غير ان  
الركوع يحتاج الى النية ينوي الركوع للتلاوة والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصل  
السجدة والركوع ان كان يخالف السجدة صورة يوافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى  
يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي  
الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى النية \* وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها وان  
شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة \* قلت والى هذا القول قال شيخ الاسلام خواهر  
زادوا كثر الحقين \* وذكر شمس الأثر في المبسوط بعد ذكر هذه المسئلة ان كانت السجدة  
في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة  
اجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يحزه ذلك عن السجدة نواها ولم ينوها لانها صارت ديناً

واما الذي ظهر  
فساده واستنزل  
صحته واثره فهو  
القياس الذي عمل به  
علمائنا رحمهم الله  
قاله استحسان ظهر  
اثره واستنزل فساد  
فسقط العمل به مثاله  
انهم قالوا فيمن تلاية  
السجدة في الصلوة  
انه يركع بها قياساً لان  
النسب قد ورد به قال  
الله تعالى وخررا كما  
وفي الاستحسان لا  
يجوز لان الشرع  
امراً بالسجود  
والركوع خلافه كما  
في سجود الصلوة  
فهذا اثر ظاهر فاما  
وجه القياس فبما  
محض لكن القياس  
اولى باثره الباطن  
والاستحسان متروك  
لفساده الباطن

عليه بفوات محل الاداء وبصيرورته اذ ينصارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب  
دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلوة فلا يتأدى بالركوع  
ولا بسجدة الصلوة \* ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة بينهما فالقياس ان الركوع والسجود  
في ذلك سواء وبالقياص نأخذ في الاستحسان لا يحزبه الا السجدة فنصحنا بان قال مراده اذا انلاها  
في غير الصلوة وركع في القياص يحزبه لان الركوع والسجود في القربان فينبو احدهما عن  
الاخر كما ينبو في الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينبو عما هو  
قربة بخلاف الركوع في الصلوة والاظهار ان مراده القياص والاستحسان في الركوع في الصلوة  
عند وضع السجدة فان شيخ بقوله في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني \* ثم يحتاج  
هنا الى بيان وجه القياص والاستحسان اولاهم الى بيان قوة اثر القياص وضعف اثر الاستحسان  
ثانيا كما اشار اليه الشيخ \* فوجه القياص ان الركوع والسجود يشابهان في معنى الخضوع ولهذا  
اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى \* وخر را كعا اي ساجدا لان الخرو هو السقوط  
وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت الفخلة وسجدت اذا طأطأت رأسها ولما  
ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود \* او يقال لما ثبت التشابه  
ينوب الركوع عن السجود كما ينبو القيمة عن الواجب في باب الزكاة فهذا قياس ظاهر  
لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه \* وظاهر قوله لان  
النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى \* وخر را كعا وان كان يدل  
على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى ان قوله تعالى وخر  
را كعا يقتضي وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا  
ليس بقياس قوله لكن المقصود منه ما ذكرناه وجد الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله  
\* فاسجدوا لله \* واسجدوا قربة \* والركوع خلاف السجود اي غير حقيقة الاتري ان الركوع  
في الصلوة لا ينبو عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لا ينبو عن سجود  
التلاوة كان اولي لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما  
موجب التحريمة اظهر من القرب بينهما وبين سجود التلاوة وهذا اوتل خارج الصلوة فركع  
لها لم يميز عن السجدة في الصلوة اولي ان اقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع  
مستحق بجهة اخرى \* فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى آخره اثر ظاهر لان  
المأمر به لا يتأدى باتيان ما يخالفه ففسد وجه القياص وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة  
كل واحد منهما فاما وجه القياص فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع  
السجود باتفاق المفسرين فانبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبقاء القياص عليه يكون  
بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة  
الى الاول كما ترى \* فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياص بمقابلته \* لكن  
القياس اولي بالعمل باثره الباطن اي بسبب قوة اثره الباطن \* والاستحسان متروك العمل

وبانه ان السجود لم  
يجب عند التلاوة قربة  
مقصودة الاتري انه  
غير مشروع مستقلا  
بنفسه وانما الغرض  
بمجرد ما يصلح تواضعا  
عند هذه التلاوة  
والركوع في الصلوة  
يعمل هذا العمل بخلاف  
الركوع في غير الصلوة  
وبخلاف سجود  
الصلوة فصار الاثر  
الخفي مع الفساد الظاهر  
احق من الاثر الظاهر  
مع انفساد الباطن

لفساد الباطن اى الخفى \* بيانه اى بيان الاثر الباطن الذى يظهر به فساد الاستحسان ان  
السجود عند التلاوة لم يجب بقربة مقصودة اى لم يجب بقربة لهينه والدليل على انه غير المقصود  
بنفسه لانه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالندرك الا بالتميز الطاهرة به  
وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا تحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود  
استكبارا اذا اقتداء بالمقرين الذين تبادروا الى السجود تقربا واقتضارا كما اخبر الله عز وجل  
عن الفريقين فى مواضع السجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى  
\* اولم يروا الى ما خلق الله من شئ ينفثوا غلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله \* الم تر ان الله يسجد له  
من فى السموات ومن فى الارض \* والله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم  
\* والله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة \* اشارة الى ان المراد من السجود التواضع  
والخضوع والانقياد وكذا عدم اقتزائه بالركوع كفى سجود الصلوة وشرعية التدخيل فيه  
دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله  
تعالى \* ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته \* وبالأجاء ولهذا شرط فيه الوضوء  
واستقبال القبلة \* والركوع فى الصلوة بعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود  
بالركوع فى الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عند السجود به كاستسقاء  
الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعى لعبادة المربض  
\* وتأيد ما ذكرنا بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان اذا تلا الآية السجدة فى الصلوة  
ركع \* بخلاف الركوع فى غير الصلوة لانه ليس بعبادة بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز  
اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى  
\* يا ايها الذين آمنوا ركعوا وسجدوا \* وقوله عليه السلام \* ممكن جهتك من الارض \* وامر ان  
اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا تأدى بغيره \* فصار الاثر الخفى للقياس وهو  
حصول المقصود بالركوع \* مع الفساد الظاهر وهو العمل بالجواز مع امكانه بالعمل بالحقيقة  
واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن  
وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود قوله (وهذا) اى انقسم الثانى من القياس وهو  
الذى ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم عز وجوده \* وسمعت من شيخى رحمه الله  
انهما يوجد الا فى ست مسائل اوسع \* منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رهن كل واحد منهما يقول  
رهنى بالفوقضته ويقيم البينة فى الاستحسان يقتضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتبها  
مع الجهالة التاريخ كفى الفرقى والهدمى وكاوا دعيا الشراء وفى القياس تبطل البينتان لتعذر  
القضاء بالكل لكل واحد منهما اللامحالة تعذر القضاء لو احدهما لعدم الاووية ولكل واحد  
بنصفه لتأديته الى الشروع المانع من صحة الرهن فتعين التهاثر \* واخذنا بالقياس لقوة اثره  
الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت ببنيته حبسا يكون وسيلة الى مثله  
فى الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون  
قضاء على خلاف مقتضى الجملة \* بخلاف الرهن من رجلين فان المقد هناك واحد فيمكن

وهذا قسم عز وجوده  
فاما القسم الاول فاكثر  
من ان يحصى وقرى  
ما بين المستحسن  
بالاثر او الاجماع او  
الضرورة وبين  
المستحسن بالقياس  
الخفى ان هذا يصح  
تعميده بخلاف الاقسام  
الاولى لانها غير معلولة

اثبات وجوب العقبة متحدا في المحل وبخلاف دعوى الشراء فانما يجعل ذلك كأنهما اشتريا  
 معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كالوابع منهما جميعا بمقد واحد \* ومنها ما اذا وقع  
 الاختلاف بين المسلم اليه وتبين رب السلم في درعان المسلم فيه في القياس يتخالفان وبه نأخذ  
 وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه \* وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف  
 في درعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب  
 التخالف كالاختلاف في درعانه الثوب المبيع بعينه \* وجه القياس انهما اختلفا في المستحق  
 بعقد السلم وذلك يوجب التخالف \* ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوى من حيث ان عقد السلم  
 انما يعقد بالاوصاف المذكورة بالاشارة الى المعين وكان الموصوف بانده خسر في سبع غير  
 الموصوف بانه اربع في ست فهذا يتبين ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالقدرة وذلك  
 يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس \* ومنها ما اذا قرأ السجدة في ركعة فسجد بها ثم اعادها  
 في الركعة الاخرى ففي الاستحسان قول محمد يلزمه سجدة اخرى في القياس لا يلزمه وهو قول  
 ابي يوسف الاخر \* ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمثمنة في الاستحسان وهو قول محمد وفي  
 القياس لا يكون رهنها وهو قول ابي يوسف رحمه الله \* ومنها ان العبد اذا جرح حرا  
 خطأ فخير مولاه بعد البراء فاختر الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت نفسا يخير ثانية  
 في الاستحسان ن هو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا لادبته وهو قول ابي يوسف  
 الاخر \* ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن  
 وهو قول ابي يوسف فرجع ابو يوسف رحمه الله في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس  
 لقوته \* ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثار او الاجاع او  
 الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته لان حكم القياس الشرعي التعدي وهذا  
 القسم وان اخص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدي بخلاف الاقسام  
 الاول لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدي \* ثم بين مثالا لما ذكر  
 فقال الاتري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن يعني قبل قبض الثمن والمبيع لان البائع  
 اذا لم يقبض الثمن فالظاهر انه لا يسلم المبيع الى المشتري \* لا يوجب بين البائع قياسا لانهما  
 لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا  
 في الظاهر وانما البائع هو المدعى لانه يدعى زيادة الثمن فكان القياس نظرا الى سائر  
 الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري وبؤخذ منه ما قرره ويحلف على الباقي \* وفي  
 الاستحسان يجب الثمن على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعى وجوب التسليم  
 عندا مضار اقل اثنتين الذي يقربه والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقربه ثمنا والمبيع كما يوجب  
 استحقاق المالك على البائع يوجب استحقاق البائع عليه عند وصول الثمن اليه \* وهذا حكم  
 اي وجوب التخالف قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع  
 الاختلاف بين واريتهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التخالف بينهما لان الوارث قائم

الاتري ان الاختلاف  
 في الثمن قبل قبض  
 الثمن لا يوجب بين  
 البائع قياسا لان  
 المشتري لا يدعى عليه  
 شيئا وانما البائع هو  
 المدعى وفي الاستحسان  
 يجب اليمن عليه لانه  
 ينكر تسليم المبيع  
 بما يدعيه المشتري  
 ثمنا وهذا حكم قد  
 تعدى الى الوارثين

مقام المورث في حقوق العقد وارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية حكم التحالف إليهما \* والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجوز التحالف بينهما وما شبه ذلك مثل ما اذا اختلفت الزوجان في مقدار المهر يجب التحالف عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح محتمل للفسخ في الجملة فانه يقع بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفارة ويستحق فيه التسليم والتسلم يشبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجوز فيه التحالف ايضا \* ومثل ما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة وقد اختلفنا بدلا بان قبل العبد المبيع قبل القبض يجري التحالف لان القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالمقد كانت في حكم المعقود عليه فكانت مثل العين في امكان فسخ العقد عليها \* فاما بعد القبض اى الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن \* فلم يجب اى لم يجب به عين البائع لان المشتري لا يدعى لنفسه على البائع شيئا اذا المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثار على خلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع بعد موته والمشتري في الثمن \* او وارث المشتري بعد موته مع البائع \* او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة قبوضة قائمة في المسائل كلها كان من القول قول المشتري او وارثه ولا يجري التحالف بينهما ولا الى ما بعد هلاك السلعة سواء اختلفت بدلا او لم تختلف لما ذكرنا ان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه \* فان قيل \* عدم جريان التحالف في الوارث بعد القبض مسلم ولكنه حال هلاك السلعة في حق المتعاقدين غير مسلم لدخول تحت اطلاق النص وهو قوله عليه السلام \* اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا \* قلنا \* النص المقيد بقيام السلعة وهو قوله عليه السلام \* اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا \* يدل على اشتراط قيام السلعة \* وكذا المطلق لان المراد من الترادان كان رد المأخوذ حسا وحقيقة فذلك لا يتأتى الا عند قيام السلعة وان كان المراد رد العقد فالفسخ لا بدله من قيام السلعة ايضا لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فاذا فات من غير بدل فقد فات محل الفسخ ولا يمكن ابقاء المحل باقامة القيمة مقامه لان القيمة ليست بواجبة قبل الفسخ على احد \* وعند محمد رحمه الله يجري التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند اعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما

والى الاجارة وما شبه ذلك واما ما بعد القبض فلم يجب بين البائع والابا لثرب بخلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة وانما اذكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهاهم بالمراد

بأقامة البينة وجب قبول بينته ففرما ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره صاحبه فيختلف كل واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف في الجميع \* والجواب انا لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان المقدار لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند حط بعض الثمن وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطئها واوكان الاختلاف في اثنى يوجب اختلاف العقد لما حل له وطئها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة \* واختلاف الشاهدين في مقدار اثنى لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف المقدار لان المدعى يكذب احدهما \* وقبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه قوله (واذا صح المراد) اى ثبت وظهر على ما قلنا انه اسم لاحد القياسين واسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس ولا خلاف لاحد في صحة العمل به بطلت المنازعة في العبارة \* وهو جواب عما قال بعض الطاعنين نحن لاننازعتكم في الاستحسان بالمعنى الذى ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان كذا في القواطع \* فاجاب عن ذلك بانه تراع في العبارة وهو باطل اذ لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح \* على اننا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل للتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن في احدهما دون الاخر كما ان الخصوم وضعوا لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى \* ووجود معنى الاسم في غير ما وضعوه له باعتباره لا يمنع من صحة التسمية فان العرب سميت الزجاج قارورة لقرار المائع فيه مع ان هذا المعنى موجود في غيره من الاواني وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو مقول عن سائر المجتهدين فان ابن مسعود رضى الله عنه كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل \* وذكر مالك بن انس رحمه الله لفظ الاستحسان في كتابه في موضع \* وقال الشافعي رحمه الله في المنعة استحسان ان يكون ثلثين درهما \* وقال في باب الشفيع استحسان ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام \* وقال في المكاتب استحسان ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة \* وذكر محي السنة في التهذيب ووضع المصحف في حجر الخالف عند الخليف استحسانه الشافعي تغليظا \* وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحسان كذا وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه اوفق للكلام صاحب الشرع الذى هو افصح الكلام قال الله تعالى \* واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم \* فيبشر عباده الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه \* وأمر قومك ياخذوا باحسنها \* وقال عليه السلام \* ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن \* واقواهما يعنى في الدلالة على المقصود اذا المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه اذا الاستحسان وجد ان الشيء وعده حسنا فاما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان الطبع الى الشيء والمحبة له

واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الخجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحسان كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما والاستحسان بالاثار ليس من باب خصوص العلل ايضا

وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لا محالة فان الطبع قد يميل الى ما هو قبيح في الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الا ترى انه استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى \* يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة \* ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فعرفنا ان الاستحسان افسح واغنى من الاستحباب \* على ما بين بعنى في باب تخصيص العلل \* ثم ذكر وجه التلقيق بين البابين فقال وقولنا كذا راجع الى فصل من احكام العلل اى احكام القياس انه الضمير لاشان \* لا يثبت به اى بالقياس الحكم بطريق القطع \* ويبنى عليه اى على ان الحكم لا يثبت على سبيل القطع بالقياس كذا

( باب معرفة احوال المجتهدين )

انهم مصيبون في اجتهادهم لا محالة اذا احتمل الخطاء قائم في اجتهادهم ومنازلهم في الاجتهاد اى المصيب منهم مأجور بلا خلاف والخطيئ مأجور او معذور او معاتب مخطأ قوله ( والكلام فيه ) اى في الاجتهاد في شرطه وانما بين نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وهو في اللغة عبارة عن است فراغ الوسع في تحقيق امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة وشقة فيقال اجتهد في حل الرضى ولا يقال اجتهد في حل خردة او نواة لكن صار في اصطلاح الاصوليين مخصوصا بهذا المجهد في طلب العلم باحكام الشرع \* والاجتهاد التام ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالجزم عن مزيد طلب \* وعبارة بعضهم هو بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدى اليها \* وقيل هو طلب الصواب بالامارة الدالة عليه \* وقيل هو است فراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى \* واحترز بالفقيه عن غيره فان است فراغ النحوى او المتكلم الذى لا فقه له لتحصيل ما ذكر لا يسمى اجتهدا \* وبقوله لتحصيل ظن عن است فراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة وظف به \* وبقوله حكم شرعى عن الحكم العقلى والحسى والعرفى ونحوها \* وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعى الذى لا قاطع فيه لاستحالة ان يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع فيخرج عنه الحكم العقلى ومساائل الكلام ووجوب اركان الشرع وما اتفقت الامة عليه من جليات الشرع لانها وان كانت احكام شرعية لكن فيها دلائل قطعية \* ثم قيل هو ثلاثة انواع \* فرض عين وفرض كفاية ونذب اما الاول ففي حالتين احدهما اجتهد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به لان المجتهد لا يجوز له ان يقلد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره \* والثانية اجتهدا في حق غيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة فانه يجب على الفور حينئذ \* واما الثانى ففي حالتين \* احدهما اذا نزلت حادثة باحد فاستفتى احد العلماء كان الجواب فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم اثموا وان امسكوا مع التماسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب \* والحالة الثانية ان يتردد الحكم بين

( قاضين )

على ما بين ان شاء الله تعالى وقولا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب الراى على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل لانه لا يثبت به الحكم قطعا وتبنى عليه مسائل احوال المجتهدين (باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد) والكلام فيه في شرطه وحكمه

قاضين مشتركين في النطق فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما فأيهما تقرر بالحكم سقط  
 الفرض \* واما الثالث ففي حالتين ايضاً احدهما ان يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق الى  
 معرفة حكمه قبل نزولها \* والثانية ان يستفتيه سائل قبل نزولها به فيكون الاجتهاد في الحالتين  
 ندباً كذا في القواطع قوله ( واما شرطه ) اي شرط الاجتهاد فان يحوى اي يجمع المجتهد  
 علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه او ملتبساً بمعانيه لغة وشرها \* ووجوهه اي اقسامه  
 التي قلنا في اول الكتاب \* وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه  
 \* وقبل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والظرف فيه كفى السن \* وقبل يجب ان يحفظ  
 ما اختص بالاحكام دون ما سواه \* وعلم السنة بطرقها اي ملتبسة بطرقها من التواتر والشهرة  
 والاحاد \* ومتونها يعني يعرف نفس الاخبار انها رويت بلفظ الرسول او نقلت بالمعنى  
 \* ووجوه معانيها اي لغة وشرها مثل الخاص والعام وسائر الاقسام المذكورة في الكتاب  
 \* وذكر في القواطع اي في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر واحاد ليكون  
 التواترات معلومة والاحاد مظنونة \* ومعرفة صحة طرق الاحاد ورواتها العمل بالصحيح  
 منها ويعمل بما لا يصح \* ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجب كل واحد منها  
 ومعرفة معاني ما تنفي الاحتمال عنه وحفظ الفاظ ما وجد الاحتمال فيه \* وترجيح ما تعارض  
 من الاخبار \* وذكر الفزالي رحمه الله ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطاً  
 بمدارك الشارع متمكناً من استتار الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره  
 \* والثاني ان يكون عدلاً مجتنباً عن المعاصي القاذحة في العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد  
 على قوله فان ليس عدلاً لا يقبل فتواه اما هو في نفسه اذا كان عالماً فله ان يجتهد لنفسه ويأخذ  
 باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لاشترط صحة الاجتهاد ثم قال وانما يكون  
 متمكناً من الفتوى بان يعرف المدارك الثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والمدارك الثمرة  
 اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل \* وطريق الاستثمار اتم باربعة علوم اثنان مقدمان  
 واثنان متممان فهذه ثمانية فلتفصلها ولتنبه فيها على دقائق اهمها الاصوليون \* اما كتاب الله  
 تعالى فهو الاصل فلا بد من معرفته وتحقق عنه امرين احدهما انه لا يشترط معرفة جميع  
 الكتاب بل ما يتعلق بالاحكام منه وذلك مقدار خمسة مائة آية \* الثاني انه لا يشترط حفظها من  
 ظهر القلب بل يكفي ان يكون عالماً بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج اليها في وقت الحاجة  
 \* واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي يتعلق منها بالاحكام وهي وان كانت زائدة على  
 الوف فهي محصورة \* وفيها التحقيق المذكور ان ادلا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاحاديث  
 بالمواظبة واحكام الاخرة وغيرها \* والثاني لا يلزمه حفظها بل يكفي ان يكون عنده اصل  
 صحيح يجمع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخاري والجامع لسلم وسنن ابى داود ويكفيه  
 ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن  
 واكمل \* واما الاجماع فينبغي ان يتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع

اما شرطه فان يحوى  
 علم الكتاب بمعانيه  
 ووجوهه التي قلنا  
 وعلم السنة بطرقها  
 ومتونها ووجوه  
 معانيها وان يعرف  
 وجوه القياس على ما  
 تضمنه كتابنا هذا

كانت له معرفة النصوص حتى لا يفتى بخلافها والتحقيق في هذا الأصل انه لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتى فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انها موافقة مذهب ذي مذهب من العلماء او يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذه القدر فيه كفاية \* واما العقل فنحن به مستندانص والمستند الاصلى للاحكام فان العقل قد دل على نفي الجرح في الاقوال والافعال وعلى نفي الاحكام منها في صور لانهاية لها الا ما استثناء الادلة السمعية من الكتاب والسنة والمستندات محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلى والبرائة الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الا ينص او قياس على منصوص وما هو في معنى النص من الاجماع وافعال الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه هي المدارك الاربعة \* واما العلمان المتقدمان فاحدهما معرفة نصب الادلة وشروطها التي بها تصير البراهين والادلة نتيجة والحاجة اليه ثم المدارك الاربعة \* والثاني معرفة اللغة والنحو ويختص فائدته بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره وبجمله وحقيقته وبجازه وفتحوا ومنظومه ومفهومه ولا يشترط ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان يعرف جميع اللغة ويتمق في التحويل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستدل به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه \* واما العلمان المتتمان فاحدهما معرفة النسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية او حديث فينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث او الآية ليس من جنس المنسوخ وهذا من الكتاب والسنة \* والثاني وهو يختص بالسنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من مردود \* والتحقيق فيه ان كل حديث يفتى به مما قبلته الامة لا حاجة به الى النظر في اسناده فان خالفه بعض العلماء فينبغي ان يعرف رواته وعدالته \* والبحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط امر متعذر فلو جوزنا الاكتفاء بتعديل ائمة الدين الذين اتفق الخلف على عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الائمة روايتها كان حسنا وقصر الطريق على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية يستفاد بها مناصب الاجتهاد \* وعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون \* علم الحديث \* علم اللغة \* وعلم اصول الفقه فاما علم الكلام فليس بشروط فاننا لو فرضنا اننا اناجاز ما باعنا ادا الاسلام تقليدا لا كنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة الدليل تقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد فرغ سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله عز وجل وذلك يحصل للمعرفة الحقيقية بمجاوز لصاحبه حد التقليد \* واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها للاجتهاد ولان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازه منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط \* ثم

واما حكمه فلا صابة  
بغالب الرأي حتى  
قلنا ان المجتهد يخطئ  
وبصيب وقالت  
المعتزلة كل مجتهد  
مصيب

اما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها في طريق تحصيل الدرية في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ايضا \* واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع احكام الشرع وليس الاجتهاد عند العامة منصبا لا يتجزأ بل يجوز ان يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض \* فنعرف طرف النظر في القياس فله ان يفتي في مسألة قياسية وان لم يكن ماهر في علم الحديث \* ومن نظر في المسئلة المشتركة او مسئلة العول يكفيه ان يكون فقيه النفس حارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا والبيع فلاستمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فان تضر الغفلة عنها والقصور عن معرفتها وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسألة يجب فقد سئل مالك رحمه الله عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري وتوقفت الصحابة وعامة المجتهدين رضي الله عنهم في المسائل فاذا لا يشترط الا ان يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين ما يدري وبين ما لا يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري \* هذا كله من كلامه قوله ( فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد ) اراد بموضع الخلاف المسائل التي اختلفوا فيها وكلوا بالاجتهاد يعني محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها لا المسائل العقلية التي هي من اصول الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والخطى فيها كافر مخلد في النار ان كان على خلاف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس \* ومضلل مبتدع ان لم يكن كاصحاب الاهواء من اهل القبلة \* وذهب عبدالله بن الحسين العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسئلة خلق القرآن والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد في المسائل الكلامية مطابق للحق اذ يلزم منه ان يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي داخلة تحت ارادة الله وخارجة عن ارادته والرؤية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف \* وزاد الجاحظ ان مخالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فحجز عن درك الحق فهو معذور غير اثم وان لم ينظر باعتبار انه لم يعرف وجوب النظر فهو معذور ايضا وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم معذب واجتبا بان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وهؤلاء الكفار واهل الاهواء من اهل القبلة قد عجزوا عن درك الحق ولازموا عقابهم خوفا من الله سبحانه اذا انسده عليهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى ورحمته تمذيبهم على ما قدر لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعاً عن المجتهدين في الاحكام الشرعية \* قال العنبري الايات في مسائل الاصول متشابهة وادلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ان اراء اوفق بكلام الله تعالى وكلام رسوله والبق بعظمة الله وايات دينه فكانوا معذورين \* وكان يقول في مثبتي القدر هؤلاء عظموا الله وفي نفاة القدر هؤلاء تزهوا الله \* وهذا كله باطل بادلة سمعية ضرورية فانا كما علم ان الرسول عليه السلام امر بالصلوة والزكاة فلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايان به واتباعه وذهب

فالحصل ان الحق  
في موضع الخلاف  
واحد او متعدد  
فنحننا الحق واحد

على اصرارهم على عقائدهم والذات قائل جميعهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم ليقنله  
وبعده ونعلم يقينا ان المعاند العارف بما يقبل وانما الاكثر مقلده اعتقدوا دين آباءهم ولم يعرفوا  
معجزة الرسول وصدقته \* والايات الدالة على هذا بما لا يحصى كقوله تعالى \* ذلك ظن الذين  
كفروا \* فويل للذين كفروا \* وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم \* انهم الا يظنون \*  
ويحسبون انهم على شيء \* في قلوبهم مرض \* وعلى الجمل ذم المكذبين من الكفار بما  
لا ينحصر من الكتاب والسنة \* وقولهم انه تكليف ما ليس في الوسع فاسد لانه اقدرهم على  
اصابة الحق بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين  
نهوا القبول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل \* وما قاله  
العنبري يبطل بالاجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين على ذم المبدعة ومهاجرتهم وقطع  
الصحة معهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفروع \* ورفع  
الاثم في المجتهدين الفقهية انما كان لان المعقود منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه  
فان المطلوب هو العلم ولم يحصل \* والحاصل ان ادلة التوحيد والرسالة وكل ما كان من اصول  
الدين ظاهرة متوافرة فلا يعذر احد فيها بالجهل والغفلة قوله ( وقال بعض الناس ) الى  
آخره \* اختلف الناس في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل  
الاجتهاد ام لا \* فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني  
والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابن هذيل والجبائي وابي  
هاشم واتباعهم الى انه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى  
كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما دى اليه اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهؤلاء  
يسمون المصوبة \* وذهبت طائفة منهم الى انه وان لم يكن حكم معين في الحادثة قد وجد منها  
مالو حكم الله تعالى منها بحكم لما حكم الابه وهذا هو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل  
واحد من الجملة احق \* وفسر الغزالي هذا القول بان لله تعالى في الحادثة حكما معيناً عندهم  
اليه يتوجه الطلب اذ لابد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيباً  
وان اخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابته بمعنى انه اتى ما كلف به فاصاب ما عليه \*  
وذهب كل من قال المجتهد يخطئ او يصيب مثل اصحابنا ومامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي  
اهل الحديث كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم واليه  
اشار الشيخ بقوله واختلف اهل المقالة الصحيحة الى ان لله تعالى حكماً معيناً في الحادثة المجتهد  
فيها \* ثم اختلفوا على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على الحكم دليل وانما هو مثل  
دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فلن يعثر عليه اجراً وان اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد  
لاجل سعيه وطلبه \* وقال قوم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف باصابته خلفائه  
وغرضه فلذلك كان معذوراً ومأجوراً وهو قول عامة الفقهاء \* وذهبت جماعة الى ان  
عليه دليلاً ظنياً امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن مأجوراً لكن حظ عنه الاثم تخفيفاً \*

وقال بعض الناس وهم  
المعتزلة الحقوق  
متعددة وكل مجتهد  
مصيب فيما دى اليه  
اجتهاده ثم اختلف  
من قال بالحقوق فقال  
بعضهم باستوائها  
في المنزلة وقال آخرون  
بل واحد من الجملة  
احق واختلف اهل  
المقالة الصحيحة فقال  
بعضهم ان المجتهد اذا  
اخطأ كان مخطئاً  
ابتداء وانتهى وقال  
بعضهم بل هو مصيب  
في ابتداء اجتهاده  
لكنه مخطئ انتهى  
فيما طلبه وهذا القول  
الاخر هو المختار  
عندنا وقد روي ذلك  
عن ابي حنيفة رحمه  
الله انه قال كل مجتهد  
مصيب والحق عند  
الله تعالى واحد ومعنى  
هذا الكلام ما قلنا

ومنهم من قال ان عليه دليلا قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء  
القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم لعموض الدليل وخفائه وهو قول ابي بكر الاصم وابن  
علية واليه مال الشيخ ابو منصور على ما ذكر في الميزان \* والى هذا القول مال بشر الميرسي  
الا انه قال المخطئ فيه اثم غير مذكور كما في سائر القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل  
المذاهب على ما ذكر في مائة نسخ الاصول فالشيخ بقوله اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء  
وانتهاء يعني كان مخطئا في اجتهاده وما ادى اليه اجتهاده اشار الى القول الرابع \* وبقوله  
هو مصيب في ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطئ فيما طأ به وهو الحكم في الحادثة  
اشار الى القول الثاني واختاره \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله قال قوم اذا لم يصب  
المجتهد الحق عند الله تعالى كان مخطئا ابتداء وانتهاء حتى ان عمله لا يصح وقال علماؤنا كان  
مخطئا للحق عند الله تعالى مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعا كما انه اصاب  
الحق عند الله تعالى \* قال بلغنا عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ليوسف من خالدا السمتي وكل  
مجتهد مصيب والحق عند الله واحد في ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله \* ثم قال  
فصار قولنا هذا القول الوسط بين القلوي والتقصير قوله ( احتج من ادعى الحقوق ) وهم  
المصوبة بان المجتهدين قد كلفوا صابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الرأي بقوله  
تعالى \* فاعتبروا يا اولي الابصار \* كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال  
والشرع منزعه عن ان يتكلف بالضلال والخطأ فعمل انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الرأي  
مكلفون باصابة الحق \* ولا يتحقق ذلك اى التكليف باصابة بالنظر الى وسعهم الا بان يجعل  
الحق متعددا اذ لو لم يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لعموض  
طريقه وخفاء دليله فكان التكليف باصابة حينئذ تكليف مالم يس في الوسع واذا كان كذلك  
وجب القول بتعدد الحق \* تحقيقا بشرط التكليف باصابة الحق او القدرة عليها تثبت به  
فلا يتحقق التكليف بدونه \* كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حلة  
الاشتباه وجعلت الجهاد كلها قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى \* فايتما تولاوا فم وجه الله \* حتى  
لو صلى كل واحد الى جهة تأدى عنهم الفرض جميعا \* ولا تأدى الفرض عنهم اى لا يسقط  
الا باصابة الأمور به وهو التوجه الى الكعبة فلم يصبر كل الجهات بمنزلة الكعبة في حقهم  
لما تأدى فرض من استدبر الكعبة منهم لظهور خطأه يمين \* وانما عين هذا الوجه لانه ليس  
يتوجه الى الكعبة بوجه فكان خطأه من كل وجه فاما من وقع يمينه او يساره الى جهة الكعبة  
في تحريمه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه يحجزه من وجهه وهو العذر  
ولهذا امر الشافعي رحمه الله باعادة صلوة من استدبر الكعبة في تحريمه ولم يأمر باعادة صلوة  
من توجه الى جهة اخرى \* وقوله وجاز تعدد الحقوق جواب عن سؤال يرد عليهم وهو ان القول  
بتعدد الحقوق يؤدى الى الجمع بين المتنافيين وهما الحل والحرم والصحة والفساد في شئ واحد  
يلزم ان يكون ترك التسمية عمدا حلالا وحراما وقليل النبيذ حلالا وحراما والنكاح الاولى صحيحا

احتج من ادعى  
الحقوق بان المجتهدين  
جميعا لما كلفوا صابة  
الحق ولا يتحقق ذلك  
على ما في وسعهم الا  
ان يجعل الحق متعددا  
وجب القول بتعدد  
تحقيقا بشرط  
التكليف كما قيل في  
المجتهدين في القبلة انهم  
جعلوا مصيبين حتى  
تأدى الفرض عنهم  
جميعا ولا تأدى  
الفرض عنهم الا  
باصابة الأمور به مع  
احاطة العلم بخطأه من  
استدبر الكعبة وجاز  
تعدد الحقوق في  
الخطأ والاباحة عند  
قيام الدليل كما صح  
ذلك عند اختلاف  
الرسول وعلى اختلاف  
الزمان فكذلك عند  
اختلاف المكلفين  
ومن قال باستواء  
الحقوق قال لان دليل  
التعدد لم يوجب  
التفاوت

وفاسدوا ذلك محال \* فقال وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة يعني يجوز ان يكون الحق متعدد بان كان الحظر حقا والاباحة حقا ايضا في شئ واحد \* عند قيام الدليل على التعدد كما صرح ذلك اى التعدد عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين في قومين مختلفين على اقتصار رسالة كل واحد منهما على قومه \* وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين \* فكذلك عند اختلاف المكلفين اى فكما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق آخر \* الا ترى ان الميتة اباحت في حق المضطر وحرمت في حق غيره والمنكوحه ابحت للزوج وحرمت على غيره \* والمطلقة ثلاثا حرمت على الزوج واحلت لغيره فيجوز ان يثبت اباحة النيبذ في حق مجتهد وحرمة في حق آخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه كما في الرسولين \* وهذا لان الله تعالى ابتلى عباده بهذه الاحكام ليمتاز الخبيث من الطيب وقد يختلف الابتلاء باختلاف الازمان لا اختلاف احوال الناس فيجوز ان يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد ايضا لان دليل التعدد هو التكليف باصابة الحق لكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد حقا في حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بلامرجح قوله (ووجه القول الاخر) وهو ان واحدا من الجملة احق وهو القول بالاشبه ان استواء الحقوق يقطع التكليف اى يؤدى الى سقوط التكليف بهذا المجهود في الطلب لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في اتعاب النفس واعمال الفكر في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان كما لمصلى في جوف الكعبة يختار اى جهة شاء من غير بذل مجهود واجالة تفكير لكن الفريق الاول يقولون انما يلزم هذا لو كان ما ذهب اليه كل واحد حقا عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم بحقيقة ما ادى اليه اجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولاية الاختيار وعندما اجتهد لا يجوز له الاختيار ايضا لازما ادى اليه اجتهاده هو الحق في حقه دون ما ادى اليه اجتهاد غيره \* ولهذا لم يذكره القاضي الامام في التقويم وعبارته فيه والذين قالوا ان الواحد احق ذهبوا الى اننا لو سوينا بينها بطلت مراتب الفقهاء وسوى البازل كل جهده في الطلب المبلى عذره بادنى طلب قوله (وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر) يعنى لو ثبت استواؤها في الحقيقة بطلت دعوة المجتهد غيره من المجتهدين الى مذهبه وسقطت المناظرة وطوى بساطها لان المقصود منها اظهار الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل فاذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم يستقم دعوة الغير الى مذهبه فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغي ان يقول لصاحبه ان ما اعتقده حق فلازمه اذ لا فضل لمذهبي على مذهبك \* الا ترى انه لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتيهما لما ثبت الحقيقة على السواء \* ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوائد اخرى كتبين الترجيح عند تساوى الدليلين في نظر المجتهد حتى يحزم بالنقي او بالاثبات \* اوتبين التساوى حتى يثبت له الوقف

ووجه القول الآخر  
ان استوائها يقطع  
التكليف لانها اذا  
استوت اصيبت  
بمجرد الاختيار من  
غير امتحان وسقطت  
درجة العلم وبطلت  
الدعوة وسقطت  
وجوه النظر الا ترى  
ان الاختلاف في  
اختيار وجوه كفارة  
اليقين باطل وان  
اختياره بمجرد العزيمة  
صحيح بل انما مل فلذلك  
وجب القول بان  
بعضها احق ووجه  
قولنا ان الحق واحد  
ان المجتهد يصيب مرة  
ويخطئ اخرى

او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح \* وكالتفرين في الاجتهاد او كتساب الملكة على استئثار الاحكام من الادلة وتثخيد الخاطر وتبني المستمعين على مدارك الاحكام لتعريضهم الى طلب مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب واذا كان كذلك لا يلزم من سقوط فائدة الدعوة وسقوط المناظرة لبقاء هذه الفوائد ثم استوضح ما ذكر من سقوط فائدة المناظرة وسقوط التكليف عند استواء الكل في الحقيقة بقوله لا ترى ان الاختلاف في المناظرة \* في اختيار وجوه كفاية اليقين اى اختيار احد انواع كفاية اليقين باطل لان كل واحد منها حق وليس احدها حق من الباقي فلم يكن للاختلاف والاجتهاد فيه فائدة \* وان اختاره اى اختيار احد الوجوه بمجرد القصد الذى انضم اليه الفعل صحيح \* بل تأمل اى بلا اجتهاد فيه \* واحتج القاضي الامام اهؤلاء المجتهدين ما اجتهدوا الا لاصابة ما يشهد النصوص بالحقيقة خلفا عن شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس كلهم الى حكم واحد ما ترى بين اعدادهم اختلافا لا باختلاف احوالهم كالارض والسفر والغنا والفقر ونحوها فالاجتهاد يجب ان يكون كذلك وكان يقتضى هذا ان يكون الحق واحدا في حق الكل الا اذا تركنا القول به ضرورة ان لا يصبروا مكافين بما ليس في وسعهم وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقيقة لفتواهم فيبقى الواحد احق بناء على اصل الشريعة الثابتة بالوحي قوله تعالى \* ففهمناها سليمان \* دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان عليهما السلام احدهما صاحب جرت وقيل كان كرماء قد نزلت عن ابيه والآخر صاحب قنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم يتبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما مستويتين فقال سليمان عليه السلام غير هذا اوفى للفرقيين ينطلق اهل الحرث بالغنم فيصيدون من البائنا ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كيلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود عليه السلام القضاء ما نصبت فاخذ الله عز وجل عن ذلك بقوله \* وداود وسليمان اى واذا كرهما اذ يدل اشتغال منهما بحكمهما في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم \* النفس ان ينشر الغنم بالليل ترى بلا راع من حد دخل وضرب جميعا وكنا الحكمهم شاهدين لم يفت عنا من امرهم شي وجع الضمير لانه ارادهما والنهي عن اليهما او اريد به التنبية \* ففهمناها الهاء ضمير الحكومة المدلول عليهما بقوله اذ يحكمهما في الحرث \* وكلاء اى وكل واحد منهما ايتنا حكما فصلا بين الخصوم \* وعلمنا بامور الدين \* ووجه التمسك به ان هذا الحكم كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولما جاز لداود الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم في القضية ومن عليه وكل المنفعة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيدين لم يكن لخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير ما فهم سليمان عليهما السلام \* ولا يقال كان ما قضى به داود جائزا وما قضى به سليمان افضل فلذلك اختصه بالفهم \* لانا نقول لو كان ذلك من داود تركنا الافضل لما وسع سليمان الاعتراض عليه لان الاقيات على رأى من هو اكبر منه

قال الله تعالى ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلمنا اذا اختص سليمان صلوات الله وسلامه عليه بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه كان الآخر خطأ وقال النبي عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وقال ابن مسعود على حكم الله فلا تنزلوهم ان اصبحت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان والله تعالى ورسوله منه بريان وقال النبي عليه السلام اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطاء ولان تعدد الحقوق يمنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب فلانا فلنا ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم

اذا كان صحيحا في نفسه غير مستحسن خصوصا على الاب النبي كذا قيل \* واعترض الغزالي على التمسك بهذه الآية فقال كيف يصح انها حكما بالاجتهاد ومن العلماء من يمنع اجتهاد الانبياء عقلا ومنهم من منع سمعا ومنهم من اجازوا حال الخطاء عليهم فكيف ينسب الخطأ الى داود عليه السلام ومن ان يعلم انه قال ما قال عن اجتهاد \* والآية على نقيض مذهبكم ادل لانه قال \* وكلا آئينا حكما وعلماء والخطأ يكون ظلما وجهلا لا حكما وعلماء من قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بانه حكم بحكم الله تعالى وان الحكم والعلم الذي اتاه الله تعالى لاسيما في معرض المدح والثناء والجواب عنه انا قد دللنا على انه كان بالاجتهاد وثبت ذلك بالقل ايضا وقدينا فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء والخطأ عليهم في اجتهادهم جائز ان وان لم يحز تقربهم على الخطأ \* وليس في قوله عز وجل \* وكلا آئينا حكما وعلماءه اتي كل واحد منهما حكما وعلماء فيما حكماءه في تلك الحادثة فيحوز ان يكون المراد به ائنا العلم بوجوه الاجتهاد وطرق الاحكام في نفس الامر والخطأ في مسألة لا يمنع اطلاق القول بانه اوتي حكما وعلماء لاتبى الخصم حجة \* عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص اقض بين هذين قال اقضى وانت حاضر قال نعم قال على ماذا اقضى قال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة \* وفي حديث آخر اذا اجتهدت الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فخطأ فله اجر واحد فبهما دليل على ان في الاجتهاد خطأ وصوابا حيث صرح بذلك الخطأ وتفاوت الاجرو في حديث طويل رواه محمد بن ابي حنيفة عن علقمة عن عبد الله بن زيد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا احاصرتهم اهل حصن او مدينة فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الأئمة في المبسوط وفي هذا اللفظ دليل على ان المجتهد يخطئ ويصيب فانه قال فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لا محالة \* فان قيل \* فقد قال ولكن انزلوهم على حكم ثم احكموا فيهم بما رأيتم ولولم يكن المجتهد مصيبا للحق لما امر بالزالهم على حكمنا فانه كان لا يأمر بالانزال على الخطأ وانما كان يأمر بالانزال على الصواب \* قلنا \* نحن لا يقول المجتهد يكون مخطئا لا محالة ولكنه على رجاء من الاصابة وهو اتي بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لانه يكون مصيبا بالاجتهاد لا محالة وفائدة ذلك انه لا يمكن فيه شبهة الخلاف اذا انزلوا على حكمنا وحكمنا فيهم بما رأينا ويمكن ذلك اذا انزلوا على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطئ ويصيب \* والدليل المعتمد عليه في هذه المسئلة اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر بعضهم على بعض في الخطأ فكان ذلك اجما مناهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا من ذلك ما روى عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما انهم خطوا ابن عباس رضي الله عنهم في ترك القول بالعول وخطاهم ابن عباس في القول به وقال من باهلني باهله ان الله تعالى لم يجعل وفي رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفين وثلاثا \* ومنه ما روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريثان وعن عمر

(رضي الله)

فليس متعددا لا يتعدى  
متعددا لا به بصير تغييرا  
حيث ذفي وجب ذلك  
ان يكون الحق متعددا  
بالنص بينه وهذا  
خلاف الاجماع الا  
تري لو توهمنا غير  
معلوم لم يكن حكمه  
متعددا وذلك مما  
يحتمله صيغته يقين فلا  
تعدد بالتعليل وفيه  
تغيير وبصير الفرع به  
مخالفا للاصل واما  
الاستدلال بنفس  
الحكم فهو ان القطر  
والصوم وفساد  
الصلوة وصحتها  
فساد النكاح وصحته  
وجود الشيء وعدمه  
وقيام الحظر والاباحة  
في شيء واحد تسهيل  
اجتماعه ولا يصلح  
المستحيل حكما شرعيا

رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله الحق فقال عمر رضي الله عنه اني لم يدرى  
انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا \* وعنه انه قال لكتابه ا كتب هذا مارأى عمر فان كان  
خطأ فنه وان كان صوابا فن الله \* وعن علي رضي الله عنه في المرأة التي استحضرها عن  
فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا ترى عليك شيئا ان كانا  
قد اجتهدنا فقد اخطأ وان لم يجتهدنا فقد غشاك اري عليك الدية نعي الغرة \* وعن ابن  
مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة اقول فيها برأي فان كان صوابا فن الله ورسوله  
وان كان خطأ فني ومن الشيطان \* وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لا يبقى الله زيد بن  
ثابت يجعل ابن ابن ابنا ولا يجعل ابابا الاب ابالي غير ذلك من الوقايع \* واعترض على هذه  
الجملة بانه قد يكون الخطئة فيما وقع فيه التقصير من المجتهد او فيما خالف فيه نصا او اجاعا  
وحيث لا ينهض حجة \* واجيب بان الخطئة وقعت في المسائل الاجتهادية التي لانص  
ولا اجاع فيها ولا تقصير في مجتهد من الصحابة والواجب التأنيم وهو باطل \* ثم استدل الشيخ  
رحمه الله على امتناع تعدد الحقوق بنفس الحكم وسببه وهو القياس الثابت بالاجتهاد \* اما  
السبب فلا قد بينا ان القياس تعددية وضع لدرك الحكم فقولوه وضع خبر بعد خبر اى القياس  
لتعددية حكم النص الى ما لانص فيه وانه وضع مدر كالحكم النص لا مثبتا للحكم ابتداء ولهذا  
حدبانه ابانه مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع \* فليس متعددا لا يتعدى متعددا يعني حكم  
النص اذ لم يكن متعددا في نفسه لا يتصور ان يتعدى متعددا \* لانه اى التعددية بصفة التعدد  
بصير تغيير الحكم النص اذ لم يكن حكمه متعددا \* فيوجب ذلك اى تعدد الحق في الفرع او تعددية  
الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه لثبت تعدده في الفرع بالتعددية \* وهذا اى  
كون الحق متعددا في النص خلاف الاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين في الحظر  
والاباحة او النفي والايجاب على ان الحق واحد منهما وان العمل لا يجب بهما جميعا بل يجب  
الوقف الى ان يظهر الرجحان لاحدهما او يعرف التاريخ فيكون الاخر ناسخا للاول واذا  
تعذر تعدد الحق في الاصول بطل القول بتعدده في الفروع المبينة عليها \* ثم استوضح  
ما ذكرناه تغيير بقوله الاترى انما لو توهمناه اى النص \* غير معلول اى غير معطل \* وذلك  
اى التعدد \* واعترض عليه بان ما ذكرتم غير لازم فان الحكم يتعدى الى الفرع من الاصل  
متحدا غير متعدد ولكن التعدد فيه باعتبار تعدد الاصل فان اصل كل مجتهد في الفرع المختلف  
فيه غير اصل خصمه فان من جوز بيع الجص متفاضلا اعتبره بالذرع ومن لم يجوز اعتبره  
بالخطة والجواز وعدم الجواز في الاصلين ثابتان بلا خلاف وتعدى كل واحد من الحكمين  
الى الفرع من غير تغيير وتعدد فيه ولكن التعدد حصل بتعدد الاصل وانما يلزم ما ذكرتم  
ان او اعتبر الفرع كل واحد من الخصمين باصل واحد بان اعتبره المجوز بالخطة كما اعتبر  
غير المجوز بها او اعتبره غير المجوز بالذرع كما اعتبره المجوز به وذلك متمتع قتين بهذا

ان في هذا الاستدلال اشتباها واما الاستدلال بنفس الحكم فظاهر في شئ واحد يستحيل اجتماعه  
اي اجتماع المذكور يعني في زمان واحد في حق شخص واحد وذلك لان القياس حجة في حق  
الجميع كالنص لانه خلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكذا الثابت  
بالقياس فكان حكمه شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع الحظر والاباحة في حق كل واحد  
\* الاترى ان المقلد لو استفتى احدا المجتهدين لافتاء بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع  
في حق الجميع ولو استفتى الاخر لافتاء بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الحظر والاباحة  
مجمعين في حق شخص واحد في زمان واحد وهو مستحيل \* بخلاف اجتماع الحظر والاباحة  
في الميتة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا بعمدها والحرمة مختصة بغير المضطر فلا يكون اجتماعا  
في حق شخص واحد \* قال القاضي الامام رحمه الله لو كان الحق متعددا لجازل الذي يعمل  
باتباع العلماء ان يختار من كل مذهب ماتهو وانفسه كان الله تعالى لما ثبتت الكفارة في باب  
اليمين انوا كان للعبد الخيار بينه على ما يهواه بلا دليل ومن اباح هذا فقد ابطال الحدود وشرع  
طريق الاباحة وبني الدين على الهوى والله تعالى ما نهج الدين الاعلى دليل غير الهوى من  
نص ثابت بوحى اوقياس شرعى فمن جعل الحق حقوقا اثبت الخيار للعامى بهواه ومن قال  
الحق في واحد الزم العامى ان يتبع اماما واحدا وقع عنده بدليل النظر انه اعلم ولا يخالفه في شئ  
بهوى نفسه \* فان قيل \* اليس القياس ان اذا تعارضت اثبت للمجتهد الخيار يعمل بايهما شاء  
فلنا انهم ولكن لا بهوى نفسه بل بالضرورة فان الحق في احدهما ويلزمه العمل به ولم يبق  
قبله لله تعالى دليل يوصله اليه سوى شهادة قلبه فزعمه العمل بها لانها من حجج الشرع في هذا  
الموضع فاذا عمل باحدهما لزمه الاعراض عن الاخر الابدليل يدل على الحقيقة فيه \* فان قيل  
لو كان الحق واحدا لوجب اتباع الخطأ لانه قاذ الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد  
وهو باطل باستحالة الامر باتباع الخطأ \* قلنا انسلم استحالة الامر باتباع الخطأ عند  
تعذر اصابة الحق فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه اجتهد بعد است فراغ  
وسعه في الطلب كان مأمورا باتباع ظنه مع انه خطأ حقيقة لوجود نص على خلافه فبرقنا  
ان الخطأ جائز الاتباع في الفروع عند ظن الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق  
قوله ( وصحة التكليف يحصل بما قلنا ) جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف والاجتهاد  
من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع \* فقال صحة  
التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء يعني انما لم يصح  
التكليف اذا كفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق ولم يكلفوا بها ما لعدم الدليل عليه  
او خلفائه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كفوا الاجتهاد للاصابة فان اصابوا اجرُوا وان  
اخطؤا عذروا واجرُوا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق  
فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع \* وهذا ان امر خذاه بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد  
الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب متمثلا الامر ولكن من  
وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة طلبه وانتهاء لظفره بالفرس والباقيون مصيرون ابتداء لبذل

وصحة التكليف  
يحصل بما قلنا  
من صحة الاجتهاد  
 واصابته ابتداء وقال  
ابو حنيفة رحمه الله  
في مدعى الميراث اذا  
لم يشهد شهوده انا  
لانعلم له وارثا غيره  
ان لا اكفل المدعى  
وهذا شئ احتاط به  
القضاء وهو جور  
سماء جورا وهو  
اجتهاد لانه في حق  
المطلوب مايل من  
الحق وهو معنى  
الجور والظلم وقال  
محمد رحمه الله  
في التلاوتين ثلاثا ثلاثا  
اذا فرق القاضي  
بينهما نفذ الحكم وقد  
اخطأ السنة

جهدهم في الطلب وامثال الامر لانتهاه لخرمانهم عن اصابة الفرس فكذا ههنا قوله  
(وقال ابو حنيفة) في آخره لما زعمت المفترقة ان ابا حنيفة رجه الله كان على مذهبهم استدلالا بما  
نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب انكر الشيخ رجه الله ان يكون ذلك مذهبا له واقام الدليل  
على ان المذهب عنده ان المجتهد يخطئ ويصيب \* فقال وقال ابو حنيفة في مدعى الميراث  
اذا لم يشهد شهوده انا لانه لم يوارثا غيره بمعنى شهدوا ان المدعى هذا وارث فلان الميت  
ولم يقولوا لانه لم يوارثا غيره \* انى لا اكفل المدعى بمعنى لا كلفه باعطاء الكفيل اذا سلمت  
المال اليه \* وهذا اى اخذ الكفيل شئ احتياط به القضاة وهو جور \* سماه اى اخذ الكفيل  
بطريق الاجتهاد جورا \* وهو اجتهاد الواو للمال اى مع ان اخذ الكفيل ثبت عنده بالاجتهاد  
وهو ان القاضى مأور بالنظر وبما يظهر للميت وارث آخر فإخذ كفيلا من الحاضر  
نظر الغائب كالمثقة اذا رد اللقطة على صاحبها يأخذ كفيلا منه احتياطا فلو كان الحق متعديا  
عنده لم يكن تسميته الحكم الثابت بالاجتهاد جورا معنى فثبت ان الحق عنده في المجتهدين  
واحد \* ولما كان لقائل ان يقول الحق وان كان واحدا في المجتهدين لكن كل مجتهد مصيب  
في حق العمل مأور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تسمية مائت بالاجتهاد جورا اشار الشيخ الى  
الجواب في الدليل فقال انما سماه جورا لانه اى القاضى الذى امر باخذ الكفيل احتياطا  
في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل عن الحق وهو عدم تكليف المدعى باعطاء الكفيل  
لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالجملة وحق الاخر موهوم فلا يجوز تأخير حق الحاضر لآخر  
موهوم لا اماره عليه \* ومسئلة اللقطة فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس ثابت  
ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما اذا دفعها بالبينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده في الصحيح  
من الرواية \* وهو معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده \* والظلم معنى  
ان كان المراد من الجور الظلم على معنى انه يأخذ الكفيل عن المدعى ظالم في حقه فهو بمعنى  
الميل ايضا لان الظالم وضع الشئ في غير موضعه فاذا كلفه القاضى باعطاء الكفيل جبرا  
والحق على خلافه كان ذلك وضعا لشيء في غير موضعه وكان ميلا عن الحق \* وقال محمد  
يعنى ذكر محمد رجه الله في المبسوط في المتلاعنين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق  
القاضى بينهما ان الفرقه جائزة وان حكمه ينفذ عندنا وقد اخطأ السنة اى الطريقة المساوكة  
في الشرح في هذا الباب فقد حكم اصحابنا بصحة الاجتهاد حيث نفذوا قضاء القاضى ثم اطلقوا  
اسم الخطاء عليه فعرفنا ان الاجتهاد يقع خطأ عندهم وان كان جائز العمل به \* فان قيل \*  
كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في هذه الصورة كما قال زفر والشافعى رجهما الله لانه حكم بخلاف  
الكتاب والسنة فان الاعان في الكتاب والسنة خمس مرات والحكم بخلاف النص باطل  
كالو حكم بشهادة ثلاثة نفر في حد الزنا \* فلنا هذا حكم في موضع الاجتهاد ينفذ كالو حكم  
بشهادة المحدود في القذف وذلك لان تكرار الاعان للتقليط ومعنى التقليط يحصل باكثر كلمات  
الاعان لانه جمع متفق عليه وادنى الجمع كاعلاء في بعض المواضع فاذا اجتهد القاضى وادى

ودليل ما قلنا من المذهب لأصحابنا في أن المجتهد يخطئ ﴿ ٢٦ ﴾ وبصيب في كتب أصحابنا أكثر من أن يحصى

اجتهاده إلى هذا الطريق نفذ حكمه ولا نسلم أن قضاة مخالف للنص لأن أصل الفرقة ومحلها غير المذكورين في النص وهذا الاجتهاد في محل الفرقة فإن من أبطل هذا القضاء يقول لا تقع الفرقة وإن أتمت المرأة اللعان بعد ذلك ولا ينفذ حكمه وإن أتم الزوج اللعان وأما يقع الفرقة عنده بلعان الزوج كذا في المبسوط قوله (ودليل ما قلنا من المذهب) يعني الدليل على أن مذهب أصحابنا ما ذكرنا أن المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى هاتين المثلتين المذكورتين مثل مسألة الحرى ومثل ما قال محمد رحمه الله في غير موضع من كتبه إذا قضى القاضي برأى نفسه في حادثه اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل وثبت صحته في حق من يخالفه وإن كان عند المخالف هذا القاضي مخطئاً للحق عند الله تعالى \* ويجوز أن يكون معناه أن على صحة ما ذهب إليه أصحابنا من أن المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى الدلائل المذكورة في هذا الباب والأول أظهر \* ثم أجاب عن مسألة الاجتهاد في القبلة التي استدلو بها على أن كل مجتهد مصيب \* فقال فاما مسألة القبلة إلى آخره يعني لا نسلم أن المجتهد في القبلة مصيب لا محالة بل المجتهد فيها يخطئ ويصيب كثير من المجتهدين استدلالاً بالمسألة المذكورة في الكتاب \* ويلزم عليه أنه لو لم يكن المجتهد في القبلة مصيباً لا محالة لوجب على المخطئ إعادة الصلوة بعد ما تبين خطأه بيقين كالأصل في ثوب نجس على ظن أنه طاهر \* فتعرض للجواب بقوله \* وأما قوله أي قول من ادعى الحقوق أن المخطئ لا يعيد صلواته وجواباً عما حذوف من حيث المعنى والتقدير أما قوله أن المخطئ لا يعيد صلواته فلا يصلح دليلاً على ما ادعاه \* لأنه أي المجتهد في القبلة أو المأمور بالتوجه إلى الكعبة لم يكلف أصابة حقيقة الكعبة لأنها ليست في وسعه لانتقطاع الأدلة بالكعبة عند الاشتباه \* بل كلف طلبه أي طلب الكعبة بتأويل البيت على رجاء الاصابة \* لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف طلبه يعني التكليف بطلب الكعبة وإن تحقق لكن الكعبة غير مقصودة بعينها في هذا التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها يكفر الأثرى أن عينها كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن قبله وقد ينتقل وجوب التوجه من عينها إلى جهتها عند الغيبة ومن جهتها إلى ما يقع عليه الحرى عند الضرورة وإلى أي جهة توجهت الدابة أو السفينة في الصلوة على الدابة والسفينة ثبت أن عينها ليست بمقصودة وإنما المقصود وجهه الله تعالى أي رضاه بدليل قوله عن ذكره فإيما تولوا فثم وجه الله \* واستقبال الكعبة ابتداء كما كان استقبال بيت المقدس ابتداء \* فإذا حصل الابتداء في حالة الاشتباه بالتوجه إلى ما شهد قلبه أنه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب وجهه الله سبحانه في هذا التوجه سقطت حقيقة أنه أي حقيقة التوجه إلى الكعبة لأن عند حصول المقصود لا يبالى بفوات الوسيلة وصار التوجه إلى جهة الحرى عند الاضطراب كالوجه إلى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار حصول المقصود فلذلك لم يجب إعادة \* ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسألة فقال الأثرى أن جواز العبادة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد لأن صفات ما هو الحق حقيقة ونحن نساعدكم

وأما مسألة القبلة فإن المذهب عندنا في ذلك أن الحرى يخطئ ويصيب أيضاً كغيره من المجتهدين الأثرى أنه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا فمن علم منهم حال إمامه وهو مخالفه فسدت صلواته لأنه يخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صواباً والجهات قبله لما فسدت ولما كلفوا الحرى والطلب كالجماعة إذا صلوا في جوف الكعبة وأما قوله أن المخطئ للقبلة لا يعيد صلواته فلا يكلف أصابة الكعبة بيقين بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وإنما المقصود وجهه الله تعالى واستقبال القبلة ابتداء فإذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجهه الله سقطت حقيقة الأثرى أن جواز الصلوة

وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل مصيب ثبت أن مسألة القبلة ومثلها سواء (على)

على ان المجتهد في حق نفس العمل مصيب فكان الاجتهاد في القبلة والاجتهاد في سائر الاحكام  
سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة على ان كل مجتهد مصيب للحق حقيقة قوله (وهذا  
عندنا) اي ما ذكرنا ان المخبر لم يكلف اصابة الكعبة وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا  
\* فاما عند الشافعي فالمخبر كلف اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ من كل وجه بان  
استدبر الكعبة وجبت عليه الاعادة اذا علم به فعلى قوله لا يصح استدلالهم بهذه المسئلة اصلا  
\* احتج الشافعي رحمه الله في ان الامر بالتوجه الى الكعبة في حق الغائبين عنها وانقطاع  
دليل العيان ثابت على تحقيق الاصابة بقينا بان طريق الاصابة مما توقف عليه لو تكلف العبد  
لمعرفة تركيب السماء والارض وكيفية جهات الاقاليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مباحا  
لا مسقطا اصلا فيقضي اصل الامر متعلقا بالاصابة حقيقة فتفي ظهر الخطاء بقينا لزمنا الاعادة كالعمل  
بالرأى ايجب بشرط ان لا يخالف النص وعذر في العمل به وان لم يتحقق عدم النص ولم يشكك  
كل التكليف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فاجب له العمل بشرط انه ان ظهر  
نص بخلافه فسد عمله \* واصحابنا رحمهم الله بنوا وجوب طلب الكعبة بعد الغيبة عنها على  
الدلائل المعتمدة التي ليس فيها كثير حرج لا على ما ليس بمعتاد ولا ما مور به بالشرع من علم  
الهندسة وكيفية تركيب السماء \* والارض والدلائل المعتمدة من الشمس والنجوم لا توصلنا  
الى حقيقة الكعبة بل هي مظنة فسقط الخطاب باصابة الحقيقة لقصور الحجة ولزمه العمل  
بالتوجه الى جهة فيها رجاء اصابة الكعبة فاذا فقدت النجوم والمحاريب المنصوبة واخبار  
الناس عن هذه الادلة ووجب العمل برأى القلب وهذا الرأى لا يوصله الى الجهة الظاهرة  
حال ظهور الشمس والمحاريب سقط اصابة تلك الجهة ولزمه التوجه الى جهة فيها رجاء  
اصابة المحراب الظاهر فاذا عمل بذلك القدر صار مؤتمرا بالامر فلا يقع عمله فاسدا بترك ما ترك  
لانه لو لم يؤمر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشعر به وعمل بالرأى بخلافه لانه كلف العمل  
بالرأى بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذي يخالفه بما يناله حالة الحاجة الى العمل به او لا تقصير  
منه في الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل به حال حاجته هذه الا ترى ان زوال  
هذا الجمل مقرون بمعنى يوجد منه لا يتبدل حال الدليل من الله تعالى فاما الخطأ في باب القبلة  
فيتبدل به حال الدليل بزوال القيم وظهور النجم وذلك امر سماوى تبدل به حال الدليل فكان  
ورائه نزول نص بعدما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى نقول فيمن اجتهد وتوضأ بماء  
ثم تبين انه نجس انه بعيد الصلوة وكذلك الثوب لان طريق العلم بتلك النجاسة الخبر كافي المسئلة  
الاولى ولقصور منه في طلبه وقع الجهل والخبر عن القبلة وان بلغه في موضعه لا يفعه في هذا  
الموضع فلا يبقى الا النجم كذا في التقويم \* فان قيل \* ما ذكرتم من الدليل معارض بان النبي  
عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى بقوله واصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم  
اهتديتم \* مع اختلافهم في احكامهم فنيا وثبتا لظهور كل الحق واحدا لم يكن الاقتداء بالكل حدى  
\* وباجماع الصحابة اختلفوا في المسائل وقال كل واحد قولا وصوب بعضهم بعضا

وهذا عندنا وعند  
الشافعي رحمه الله  
كلف المخبر اصابة  
حقيقة الكعبة حتى  
اذا اخطأ اعاد صوته

بدليل انه بقي بينهم تعظيم بعضهم البعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم ان صاحبه مخطئ لا نكره لانكار المنكر واجب \* وبان الحق لو كان واحدا لنصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال ولو جوب نقض كل حكم خالفه كما قاله المريسي والاصم وابن علية \* قلنا \* لانسان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى بل هو هدى لانه كما صرح ان يقال لكل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صرح له ان ياتى اذا قلده ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجابا مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد من الاقتداء هو الاتيان بما يجب \* ولان الاقتداء باحدهم اذا كان اقتداء كان الاقتداء بجميعهم اولى بالاقتداء وقد ذكرنا انهم طبقوا على تخفية بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق واحدا فكان الاقتداء بهم في هذا اقتداء \* واما قولهم صوب بعضهم بعضا فيقر مسلم وانما بقي التعظيم وترك الانكار لانهم اجعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطئ غير معين حتى لو كان معينا يجب الانكار حينئذ \* وقولهم لو كان الحق واحدا لنصب عليه دليل قاطع فاسد اذ لا مانع من ان يكون المصلحة طلب الظن بالحكم بالدلة الظنية لنيل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم مع انه منتهى بنصب الادلة الظاهرة مع امكان نصب الادلة القطعية \* وانما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الخطأ من الصواب قوله ( فاما من جعله ) اي المجتهد اذا اخطأ مخطئا ابتداء وانتهاء اي مخطئا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد احتج بما رويانا من اطلاق الخطأ في الحديث فان النبي عليه السلام قال وان اخطأت فلك حسنة ذكر الخطأ مطلقا والخطأ المطلق ما هو الخطأ ابتداء وانتهاء \* قالوا والاجتهاد المؤدى الى الخطأ لا يجوز ان يكون مأمورا به كالرجل الماء وورد دخول بلد اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا يجوز ان يقول انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها ولا لانه كان مأمورا بقطعها \* قالوا وانما الزمن المجتهد العمل بقياسه على تقديره صواب كما يلزمنا العمل بالنص على تقديره غير منسوخ وحي ظهر انتساخه بطل العمل به فكذلك متى عمل بالقياس ثم روي له نص بخلافه حتى تبين خطأه يقينا بطل ما مضى بقياسه \* وكذلك من حضرته الصلوة ومعه ثوب او ماء شك في طهارتهما فانه يستعملهما على تقدير الطهارة بحكم الاستصحاب فاذا تبين نجاستهما فسد عمله من الاصل وما روي من اطلاق الاصابة على المجتهدين جميعا على ما اذا لم يتبين وجه الخطأ واشتباه فان الواجب عند الاشتباه العمل باي قياس كان فيكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا ما لم يتبين خطأه \* قالوا وهكذا تقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا ان صلوة كل واحد منهم جائز حتى تبين عليه خطأه فحينئذ نأمره بالامادة قوله ( ولقول النبي عليه السلام في اسارى بدر ) استشار النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في اسارى بدر فقال اوبكر رضي الله عنه قومك واهلك استان بهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فدية فتقوى بها على انكار وهاك عمر رضي الله عنه كتبوك واخر جوك قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء الكفرة وان الله تعالى اغناك عن الفداء قال النبي صلى الله عليه وسلم الى رأى

فاما من جعله مخطئا ابتداء وانتهاء فقد احتج بما رويانا من اطلاق الخطأ في الحديث ويقول النبي صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين تزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم الاية لو تزل بناهذب ما نجا الاعمر

ابن بكر فنزل قوله عز وجل \* ما كان لني ان يكون له اسرى \* الى آخر الايات الثلاث فقال النبي عليه السلام \* لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر \* ففيه دليل ان اجتهاد عمر رضي الله عنه كان صوابا وان الاجتهاد الاخر كان خطأ من الاصل لاستجابه العذاب الاليم لولا المانع وهو الكتاب السابق ولو كان صوابا في حق العمل لما استوجب به العذاب الاليم لوجود امتثال الامر \* وقيل المراد من الكتاب السابق ما كتب الله في اللوح المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر \* وقيل ان يحل لهم الغنائم والفداء \* وقيل ان لا يعذب قوما لا بعدتأ كيد الحجة وتقديم النهي ولم يقدم النهي عن ذلك ثم بظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه وقال المجتهد يأثم بالخطأ ويعاتب عليه لان استحقاق العذاب الاليم دليل الاثم \* ولان الخطأ انما يقع لتقصير في الطلب والتقصير في طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطأ في اصول الدين موجب للاثم لقصور في الطلب والتأمل \* ويدل عليه ما نقل عن الصحابة والمجتهدين على سبيل الشهرة تشنيع بعضهم على البعض مثل قول ابن عباس رضي الله عنهما ابقى الله زيد بن ثابت \* وقوله من شاء باهلته \* وقول عائشة رضي الله عنها ابلغ زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهده وجهاده مع رسول الله ان لم يتب \* وقول اباحنيفة رحمه الله هذا شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور وقول الشافعي رحمه الله من استحسن فقد شرع فدل ما ذكرنا ان الخطأ يصلح سببا للاثم والاثم والا لم يكن للتشنيع وجه قوله ( واجتنب اصحابنا بحديث عمرو بن العاص ) فانه عليه السلام لما قال له وان اخطأت فلك حسنة وقال في آخره وان اخطأ فله اجر واحد والخطأ المطلق لا يكون حسنة ولا سببا للاجر بوجه عرفنا انه مصيب في نفس الاجتهاد ومستحق للاجر به وان اخطأ الحق الحق \* ويقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا آتيناهما حكما وعلما اخبر انهما جميعا اوتيا من الله علما وحكما بعد ما بين ان سليمان اختص بفهم باهو الحق عند الله عز وجل ومعلوم ان الخطأ المحض لا يكون حكما لله تعالى فيثبت ان تأويله انه حكم الله تعالى من حيث انه صواب في حق العمل \* وهذا التمسك انما يستقيم اذا سلم الخصم ان المراد اتيان العلم والحكم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول المراد اتيان العلم والحكم في غيرها كما مر بانه \* وقال عبد الله كذا روى ان مسروقا وقع له قملة او الاسود سبقا بركتين من صلوة المغرب فلما قام الى القضاء صلى مسروقا ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى الآخر ركعتين ثم جلس فذكر ذلك لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال كلا كما اصاب ولكن ضئيع مسروق احب الى فظن احدهما الى الفائت ولم يكن بينهما قعدة والاخر الى الباقي ففوله كلا كما اصاب دل على ان كل واحد منهما مصيب وقوله ضئيع مسروق احب الى دل على ان الحق واحد منهما فقلنا اراد باول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما عمل باجتهاده ومن اخره ان الحق الحق بقي مع مسروق عنده \* فان قيل \* هذا لا يدل على ان الحق واحد بل يدل على ان كلا الاجتهادين حق ولكن العمل بما ذهب اليه مسروق افضل كما هو مذهب القائلين بالاشبه \* قلنا \* هب انه كذلك لكنه لا يخرج من

واجتنب اصحابنا  
بحديث عمرو بن  
العاص رضي الله  
عنه ويقول الله  
تعالى وكلا آتيناه  
حكما وعلما والحكم  
والعلم انما اريد به  
العمل فلما اصابه  
الطلب فن احدهما  
وقال عبد الله بن  
مسعود رضي الله  
عنه للمسروق  
والاسود كلا كما  
اصاب وصنيع  
مسروق احب الى  
فما سبقا من ركعتي

ان يكون دليلا على ان كل واحد منهما مصيب في حق العمل الا انه لما قام الدليل على ان الحق واحد وان مذهب عبدالله حيث قال وان اخطأت فني ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان احدهما الحق بل اراد ما ذكرنا الا ترى ان من قال بانه مخطئ ابتداء وانتهاء ساعدنا في انه مخطئ للحكم فلا يمكنه حل قوله كلا كما قد اصاب على انهما اصابا بالحكم فيحمل على انهما اصابا في الاجتهاد \* ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل احدهم طلب ما عند الله من الحق دون اصابته الا ترى ان المجتهد امر بالقياس عند عدم النص وانه لا يوصله الى الحق الذي هو عند الله تعالى قطعا بخلاف ثبوت انه لم يؤمر بالعمل به على شرط اصابته الحق حقيقة لانه لا يوصله اليه ولكن على تحري الاصابة لان الدليل مطمع في الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء فعله لانه ادى ما كلف به وحرّم الصواب والثواب في آخره اي ثواب اصابة الحق اما بسبب تقصير منه او بابتداء حرمان من الله عز وجل \* وهذا بمن قاتل الكفار على تحري النصره كان مصيبا في قتاله بمنزلة امر الله تعالى في اعلاء كلمته قتل ام قتل مستحقا للاجر العظيم لانه مصيب لما قاتل على تحري اصابة النصره اصاب اولم يصب وكالرماء اذا نصبوا غير ضافر موال على تحري الاصابة كانوا مصيبين في تحريهم الاصابة واذا اخطأ بعضهم الغرض وصاب البعض لم يصروا احد مخطئا في تحريه الاصابة بطريقه ( فان قيل ) خطأؤه في تقصيره في طلب طريق الاصابة لافي قصد الاصابة فان الله تعالى اعطاه من الرأي ما يوزن بمجوده كل البذل لاصاب الحق على الحقيقة ( فلنا ) ان الله تعالى كلّم بكلف بما ليس في الوسع لم يكلف بما فيه الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي بناء الخطاب على هذه المبالغة في استعمال الرأي حرج عظيم فيصير عقوا ويجب بناء الخطاب على المعتاد من الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بخلاف وهذا بخلاف الاجتهاد في اصول الدين فان المخطئ لما عند الله تعالى مخطئ في حق نفسه ايضا لان الله تعالى دلّ على انهما توجب العلم يقينا في اصل الوضع فلا يجب الخطاء الا بقلة التأمل \* فاما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم بإشارة ابي بكر رضي الله عنه اي باجتهاده ورأيه يعني لا يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطأ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل برأيه وافر عليه بقوله عن ائمة \* فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا \* ولما اقر عليه لم يحتمل الخطاء بوجه \* الا ان هذا اي اخذ الفداء كان رخصة \* والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي العتاب بناء على تقدير بقاء العزيمة \* قال القاضي الامام وتأويل العتاب والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان ذلك كرامة خصصت بها رخصة \* لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر \* والوجه الاخر ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثنان وقد اثنى يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون المفاداة فلول الكتاب السابق في اباحة الفداء لك لمسكم العذاب كذا في التوقيف

ولان كل مجتهد يكلف بما في وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرّم الصواب والثواب في آخره اما تقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء واما قصة بدر فقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم بإشارة ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكيف يكون خطاء الا ان هذا كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة

قوله ( فالخطي في هذا الباب ) اي في الفروع التي لانس فيها لا يضل \* واحترز به عن الخطي في الاصول فانه مضلل \* وقد اختلفوا في الخطي في الفروع فقل هو مأجور لما رونا من الحديث \* وقيل هو معذور لان الخطاء ضد الصواب وهو محذور في الاصل الا ان حكم الخطي زول بعذر الخطاء فاما ان ينال اجر الصواب ولا صواب فلا كائنا ما لا يتم بترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلي \* وقيل هو معاتب مخطأ لما ذكرنا \* وقلنا اذا كان طريق الاصابة بينا فهو معاتب لعلمنا انه ما اخطأ الا بتقصير من قبله فاما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطأ انما وقع خلفا دليل الاصابة وذلك من الله تعالى والخفي لا يدركه كل فهم وكل قلب فان ادراك البصائر على التفاوت كادراك الابصار بحكم الخلقة فلا يجوز العتاب على فعل الله تعالى فيصير معذورا فيما لم يدرك مصيبيها استعمل من الاجتهاد مأجورا \* وما روى من الخطئة والتشنيع فعلى النوع الذي طريقه عند الذي خطأ وشنع وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصح فانه لا شك ان الاصلح للعبد اصابة الحق واستحقاق الثواب عليه فاذا حرم من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك اصح له وهو واجب له عندهم فلذلك وجب القول باصابة الكل \* وبان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل الله تعالى حق نبي من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يطل ذلك بفعله واجتساره فالولي ملحق بالنبي عندهم في حق الافضال والانعام عليه وفي تصويب كل مجتهد الخالق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي فثبت ان القول بالتصويب مبنى على مذهبه \* واعلم ان القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصح لا محالة فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصح ولكن مبنى التصويب على امرين \* احدهما وجوب الاصلح كما ذكر الشيخ رحمه الله \* والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما يهجر حرج فن قال من اهل الاعتزال بالتصويب بناء على وجوب الاصلح ومن قال به من اهل السنة بناء على امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما يهجر حرج قوله ( على تحقيق المراد به ) اي بهذا القول بان يراد اصابة الحق الحقيقي واخطاء الحق الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين باللاحق منهم قد يقولون ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاؤه ولكن الخطي للاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم نرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحق من لابطنا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين باللاحق فاما اذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا \* قال صاحب القواطع ولقد تدبرت رأيت اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة احكام الشريعة كثير حفظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة وانما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة والزام بعضهم بعضا في منصوبات وموضوعات اتفقوا

فالخطي في هذا الباب لا يضل ولا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا فيعاتب واما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصح وبان يلحق الولي بالنبي وهذا من مذهبهم والاختار من العبارات عندنا ان يقال ان المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا وعلى هذا ادركنا مشائخنا وعليه مضى اصحابنا المتقدمون والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا سقطت المحنة وبطل الاجتهاد

عليها فيما بينهم فنظروا الى الفقه ومعانيه بافهام كالية وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرا من الامر ولم يعتقدوها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا في محض ظن بعثر عليه بنوع اماره ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب بل المطلوب المجتهد هو الظن ليعمل به وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوى فيه العالم والعامى وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراسخون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى اصابوها فاما من ينظر اليه من بعد ويطنه سهلا من الامر ولا يعرف الا مجرد ظن يظنه الانسان فيعثر هذه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها ويعتقد تصويب كل المجتهدين بمجرد ظنونهم فيؤدي قوله الى اعتقاد الاقوال المتناقضة في احكام الشرع والى خرق الاجماع والخروج على الامة وحل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من الادلة واسهر واليالبيهم واتعبوا فكروهم في استخراجها وظاهراتها ثورات ما ادعواها من العلل ثم نهاية امرهم عندهؤلاء انهم وصلوا الى مثل ما وصل مخالفوهم وان ما وصلوا اليه عند الله حق وضده حق وقولهم وقول مخالفهم سواء فيكون سعيهم شبه ضايع وثمرته كلالمة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغني كثيرا من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله اعلم \* ويتصل بهذا الاصل اى بيان احكام العلة بمسئلة تخصيص العلة \* او يتصل بمسئلة تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسئلة تخصيص العلل كما سيأتيك بيانه وهذا اى ما نشرع فيه

### ( باب فساد تخصيص العلل )

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لما منع كما اشار اليه الشيخ في الكتاب \* وانما يسمى تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شئ واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام ايام وقصره على الباقي تخصيص \* واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض تبطل لان المنتقض لا يصلح ان يكون علة شرعية \* واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي وابوبكر الرازي واكثر اصحابنا المراقبين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك واحمد ابن حنبل وعامة المعتزلة \* وذهب شايخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي واكثر اصحابه \* هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها \* ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فاكثروهم جوزه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو مختار عبد القاهر البغدادي وابي اسحاق الاسفرايني \* وقيل انه منقول عن الشافعي رحمه الله \* احتج المجوزون بان العلة

### ( الشرعية )

ويتصل بهذا الاصل  
مسئلة تخصيص  
العلل وهذا  
( باب فساد تخصيص  
العلل )  
قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه من  
اصحابنا من اجاز  
تخصيص العلل المؤثرة  
وذلك بان يقول كانت  
علتي توجب ذلك  
لكنه لم توجب لما منع  
فصار مخصوصا من  
العله بهذا الدليل

الشرعية اماره على الحكم وليست بموجبه بنفسها وانما صارت اماره يجعل جعل فجاز  
ان تجعل اماره للحكم في محل ولم تجعل اماره في محل كاجاز ان تجعل اماره في وقت دون وقت  
وتختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها اماره لان الاماره لا تستلزم وجود  
الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالقيم الرطب في الشتاء اماره  
للمطر قد تختلف في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس باماره وبان تخصيص العلة  
المنصوصه جائز فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علقين للقطع والحد وقد يوجد سارق  
لا يقطع وزان لا يحد وجعل المشاقه علة لقتل الكفار بقوله عز اسمه في سورة الانفال  
\* ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله \* بعد قوله \* فاضربوا فوق الاعناق \* وقد وجدت العلة في حق  
المرأة بدون القتل وجعل وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمه الخمر والميسر بقوله تعالى \* انما  
يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر \* والعلة موجودة في حالة  
الاكراه مع تختلف حكمها عنها ولما جاز تخصيص المنصوصه جاز تخصيص المستنبطه لان  
ما يجوز على الشيء او ما يستحيل جوازه عليه لا يختلف باختلاف طريقه ولم يوجد في العلقين  
اختلاف الطريق فانه في احدهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف  
فيهما بعدما ثبت ان كل واحد منهما علة \* الا ترى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها  
كدلالة العام على افرادها فلما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة \* وبان خصوص العلة  
ليس الامتناع ثبوت موجب للدليل في بعض المواضع لما منع بمنع بطريق المعارضة وذلك  
بما لا يرد العقل ولا يكون دليل الفساد كافي العلة المحسوسة فان النار علة للاحراق ثم انها  
لم تؤثر في ابراهيم عليه السلام ولا في الطلق لما منع وذلك لا يدل على ان النار ليست بحرقه  
\* وبما ذكر الشيخ في الكتاب ان التخصيص غير المناقضة \* وانما ذكر هذا لان من انكر  
التخصيص جعله من باب المناقضة اذ يلزم منه القول بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد  
حقية الخطر والاباحه والجواز والفساد في شيء واحد وهو تناقض فقال التخصيص غير  
المناقضة \* وتقريره ما ذكر القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمه الله في كتابهما ان  
التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجاميا وفقها \* اما لغة فلان النقص اسم لفعل يرد  
فعلا سبق على سبيل المضادة كتنقض البنيان ونقض كل مؤلف والخصوص بان انه لم يدخل  
في الجملة لانه رفع بعد انشؤات الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقص البناء والتأليف  
\* واما الشرع فلان التخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض  
لا يجوز فيها اصلا فيعتبر ان واليه اشار الشيخ لقوله وقد صرح بالخصوص الى اخره \* واما  
الاجماع فلان القايسين اجمعوا على ان الاحكام قد ثبتت على خلاف القياس الشرعي في بعض  
المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة وذلك يكون تخصيصا لا مناقضة  
ولهذا سماها الشافعي مخصوصة من القياس ونحن نسميها معدولا بها عن القياس الا ترى ان ذلك  
القياس بقي معمول به في غير ذلك الموضع والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع

واختيج بان التخصيص  
غير المناقضة وهذه  
ظاهر لانه بان انه لم  
يدخل لانقض ولا  
ابطال وقد صرح  
بالخصوص على  
الكتاب والسنة دون  
المناقضة قال ولان  
المعدول عن القياس  
بسنة او اجماع  
او ضرورة او امتحان  
مخصوص منه بالاجماع  
ولان الخصم ادعى ان  
هذا الوصف علة  
فاذا وجد ولا حكم له  
احتمل ان يكون  
العدم لفساد العلة  
في تناقض واحتمل ان  
يكون العدم لما منع  
فوجب ان يقبل بانه

\* واما الفقه فلان الخصم اى المعلن ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد عليه ما وجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علته فيكون ذلك تناقضا ويحتمل ان يكون عدم الحكم للمانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة ثم اذا لم يثبت الملك به في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع للمانع وهو الخيار المشروط في العقد فاذا ادعى المعلن ان ذلك الموضع صار مخصوصا من على المانع فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالجهة \* فان ابرز مانعا صالحا قبل بيانه اى بيان المعلن لانه بيان احدا محتملين \* والا فقد تناقض اى ظهر انه متناقض في جعل هذا الوصف علة حيث لم يجعله علة في هذا الموضع \* او ظهر ان وصفه متناقض لانه لما بظهر لامتناع الحكم عنه مانع كان موجبا وغير موجب وهو تناقض \* ولذلك اى ولا احتمال ان يكون عدم لفساد العلة والمانع لا يقبل من المعلن مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد اى لاحتمال تعيين جهة فساد العلة بان يعجز عن ابراز المانع اصلا وبين ما لا يصلح مانعا اذ لا بد للمانع من ان يكون اقوى منه او مثله بخلاف النصوص يعنى اذا تمسك في حادثة بمعوم نص فاعترض عليه بان حكم هذا العام لم يثبت في بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بمعوم فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام بدليل يقبل ولا يطالب منه بدليل على ذلك لان النص العام ليس فيه احتمال الفساد والغلط بوجه فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا لخصوص الذى يليق بكلام صاحب الشرع فلم يحتاج الى اثباته بدليل \* فانما احتمال الفساد في العلة قائم فلم يبين دليل لخصوص فيما ادعى انه مخصوص من علته لا يفتى جهة الفساد فلا يصلح جهة مع الاحتمال \* ولا يقال يحتمل ان يكون فيه مانع ولا يمكنه ابرازه فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا \* لانا نقول الاصل في التخلف هو التناقض قوله (وبنى) اى من اجاز التخصيص \* على هذا اى على جواز التخصيص \* تقسيم الموانع اى موانع الحكم مع وجود العلة وهى خمسة حسا وحكما اى في الحسيات والشرعيات عرف ذلك بالاستقراء \* وذلك اى ما قلنا من الموانع حسائين في الرمي فانه قتل او اصابة ويلزم الرامى احكام القتل والرمي عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم وارساله \* فالرامى اذا انقطع وتره اى وتره وسد وانكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم يمنع ذلك من انعقاد الرمي علة بعد تمام قصد الرامى الى مباشرة حتى ان شيئا من حكم الرمي لا يظهر مع هذا المانع من مضى السهم او اصابته شيئا بقوته \* واذا حال بين الرامى وبين مقصده حائط مرور السهم يعارض السهم فيمنعه من المرور ويرد عنه سننه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انما يقدر مبالكن الرمي انما يصير قطلا اذا اصاب الرمي بامتداد السهم الى الرمي بقوته وهذا المانع منع تمام الامتداد اليه فنع تمام العلة \* وهذا ليس من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم للمانع مع وجود العلة وقد عدت العلة في هذين القسمين اصلا فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم العلة للمانع منع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الا ان

ان ابرز مانعا والا فقد تناقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد بخلاف النصوص لانها لا يحتمل فسادا وبني على هذا تقسيم الموانع وهى خمسة حسا وحكما مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في الرامى اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه فلم ينقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل الى الحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه

هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تنجيما للتقسيم لانه بنهما على التخصيص \* ومانع يمنع ابتداء الحكم هو ان يصيبه اى يصيب السهم المرمى \* فيدفعه اى المرمى السهم بترس او غيره من درع او جوشن او قباء لان السهم لما امتد اليه واتصل به فقد تمت العلة فكان من حكمه الجرح الذى هو قتل وهذا المانع اعنى الترس ونحوه يمنع اصل الحكم \* ولا يقال الترس مانع من الاتصال كالحايط فينبغى ان يكون كلاهما من قبل واحد \* لانا نقول الترس او الدرع متصل بالرمى فكان بمنزلة بدنه فكان اتصال السهم به بمنزلة اتصاله بدنه بخلاف الحايط فانه غير متصل به فلا يكون اتصال السهم بالحايط بمنزلة اتصال السهم بالرمى فكان قتل آخر \* والذى يمنع تمام الحكم ان يجرحه اى السهم المرمى \* ثم بدو به اى المرمى الجرح فيندمل فالدواة مع الاندمال او الاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتل اذا سرى الماء الى الموت فما يقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة \* والذى يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمى فيرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك المرض والجرح له كطبع خامس اى زائد على الطباع الاربعة \* فبأن اى المرمى المصاب \* منه اى من ذلك المرض فى الغالب اى يأمن المصاب من ان يفضى ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل \* فصيرورته طبعا خامسا يمنع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتل اذا معنى لزومه صيرورته قتل \* وهو كالاندمال فى التحقيق لانه مانع من زهوق الروح كالاندمال ولهذا لم يذكر القاضى الامام هذا القسم فى اقسام الموانع \* الا ان الجرح الذى هو اثر المرمى لما بقى بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم بهذا المانع بالكلية واحتمل ان يصير قتل فى العاقبة ولكن الدفع بصيرورته طبعا افضاؤه الى القتل فى الحال فكان مانعا لزوم الحكم وفى اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قد اندفع الجرح الحاصل بالرمى بالكلية فكان الاندمال اقوى منها للحكم من صيرورة الجرح طبعا ولذلك جمعاهما الشيخ قسامين \* وفى الجملة جعل صيرورته طبعا مانعة من لزوم الحكم مشكلا لانه يقتضى ان يكون نفس الحكم ناسا ولا يكونه غير لازم للمانع ثم المراد من الحكم ان كان هو القتل فنفسه غير ثابت فى هذه الصورة كما فى الاندمال فلا يستقيم ان يحمل ثابتا غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم بعدما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا من اللزوم ايضا وذكر بعض الشارحين ان حكم المرمى الجرح على وجه لا يقاومه المرمى فيفضى الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان المرمى يصلح مقاوما له فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش فقد تحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان صيرورته طبعا مانعة لزوم الحكم وهو لا يخلو عن تكلف كما ترى قوله (ومثاله) اى مثال ما تحقق منه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة للملك الثمن والثمن جيعا ثم اذا اضيف الى حر او ميتة يمنع ذلك من اصل الانعقاد لعدم الحل \* واذا اضيف الى مال غير مملوك للبايع بغير اذن مالكة \* منع يعنى كونه غير مملوك للبايع تمام الانعقاد فى حق الملك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لا ضرر للمالك فيه \* والدليل

فيدفعه بترس او غيره  
والذى يمنع تمام  
الحكم ان يجرحه اى  
بدو به فيندمل والذى  
يمنع لزومه ان يصيبه  
فيمرض به ويصير  
صاحب فراش ثم  
يصير له كطبع خامس  
فبأن منه غالبا بمنزلة  
من ضرره الفالج  
فيصير مقلوبا كان  
مرضا فان امتد فصار  
طبعا صار فى حكم  
الصحيح ومثاله  
من الشرعيات البيع  
اذا اضيف الى حر  
لم ينعقد واذا اضيف  
الى مال غير مملوك  
للبايع منع تمام  
الانعقاد فى حق  
المالك وخيار الشرط  
يمنع ابتداء الحكم  
وخيار الرؤية يمنع  
تمام الحكم وخيار  
العيب يمنع لزوم  
الحكم

على الانعقاد انه يلزم باجازه وهو غير المنعقد لا يصير لازما ومنعقد بالاجازة \* والدليل على انه غير تام انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية باطلاله وذكر في بعض الشروح ان يبيع مال الغير لما لم يكن مالكا للتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب ان لا انعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الادل في محل صالح للتصرف وجب ان انعقد تاما معلنا انه انعقد غير تام في حق المالك خلا بالشبهين \* وذكر القاضي الامام ان اضافة البيع الى مال الغير تمنع التام فانه في حق المالك كانه لم ينعقد لعدم ولاية العاقد عليه \* وخيار الشرط اى الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو المالك حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التام وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بشروطه \* وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت المالك ولكن لا يتم الصفة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضاء لعدم التمام \* وصار العيب يمنع لزوم الحكم يعنى ثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في البيع ولم يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من اللزوم \* وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرفت ان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فعدم قبل وجوده \* وخيار الرؤية يثبت بناء على فوات تمام الرضاء لان الرضاء يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالوصف والاشارة ولكن لا يتم الا بالرؤية فقبل الرؤية ينعقد البيع موجبا للمالك لوجود اصل الرضاء ولكن لا يتم ما لم يتم الرضاء بالرؤية \* وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة له بتسليم الجزء الفائت لاعلى فوات الرضاء لان العلم بالاوصاف قبل رؤية موضع العيب يثبت على الوجه الذى اقتضاه العقد وهو صفة السلامة لكن لما اطلع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن ثبت له ولاية الرد والفسخ دفعا للضرر قوله ( واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال تخصيص العلل ) اراد به ما اشار اليه في قوله باب فساد تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا فيما تقدم \* واعلم ان المانع من التخصيص تمسكوا بوجوه منها ان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة والمناقضة من اكداما تفسد به العلة لانه يفضى الى العبث والسفه ونسبة ذلك الى الشرع لا يجوز وبيان ذلك ان الوصف الذى جعله المعلن علة اذا وجد متعرياً عن الحكم لا يخلو من ان يقول انا تناع الحكم لمانع مع وجود العلة ولا مانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة \* وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انا يوجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة \* ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع ولا يجوز

واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته

قيام الدليل على ان الدليل لا يدل ان في ذلك عزل الدليل عن دلالة وهو باطل \* فان دل ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال \* فنقول له لاي معنى صار علة في تلك الحالة ان قال بالاثر او بالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا فلا يكون علة \* فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنع مانع الا انما تركنا ذكره واضمرناه كما انكم تقولون العمل بالمعوم واجب وتنعون به ما لم يقم دليل المنع من اجرائه على عومه \* فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجرائها فزال المنازعة وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك نقضا \* ومنها ما ذكر ابو الحسين البصري ان اقوى ما يمكن ان يحتج به المانعون من تخصيص العلة ان يقال معنى قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع من كونها اشارة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها طريقا الى الحكم فقد تم ما ردناه \* وبيان ذلك اننا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا باحثة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم يتخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحته وهي اقوى من علة تحريم الذهب او ان يعلم ذلك بنص \* فان دل على اباحته علة يقاس بها الرصاص على اصل مباح فحينئذ يعلم ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي هو علة الاباحه فبين بعد التحقيق ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وانت جعلت الوزن هو العلة \* وان دل على اباحه بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا علة اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم \* وان لم يعلم علة اباحته كانت العلة مقصورة على الرصاص غير متعدية عنه لانه لو تعدت لوجب في الحكمة ان يثبت الشارع علما على ذلك ليعلم ثبوت حكمهما فيما عدا الرصاص \* واذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط بل لانه موزون وانه ليس برصاص فيبطل بهذا الوجود ايضا ان يكون العلة هي الوزن فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة من كونها اشارة وقال الذي تبين ما قلنا من اشتراط نفي التخصيص ان الايمان لو استدلل على طريقه في برية بامبال منصوبة ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه وعلم انه لا يدل على الطريق لانه اسود فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون ان يعلم انه غير اسود فقد صح ما ردناه ان تخصيص العلة يخرجها عن كونها اشارة على الحكم \* ومنها ما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب \* ان تفسير الخصوص اي تخصيص العام مأمور ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص شبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لانه بين ان الخصوص لم يدخل في العموم كاستثناء وانما شرط ان يكون مقارنا ليتمكن ان يجعل العام عبارة عما وراء الخصوص كما شرط ذلك في الاستثناء ليتمكن جعله تكليما بالباقي بعد الاستثناء واذا كان كذلك اي اذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامرين ومع التعارض ظاهرا بين النصين وهما صيغة العام ودليل الخصوص \* فلم يفسد احدهما بالآخر اي لم يبطل النص العام بل هو دليل الخصوص به كذهب اليه

ويشبه الاستثناء بحكمه  
واذا كان كذلك وقع  
التعارض بين النصين  
فلم يفسد احدهما  
بصاحبه ولكن النص  
العام لحقه ضرب من  
الاستعارة بان اريد  
به بعضه مع بقائه حجة  
على مأمور

البعض ولم يطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب اخريين بل صار  
النس العام مستعارا لما بقي بعد التخصيص وقع حجة فيه \* وهذا اي التخصيص على هذا  
الوجه وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يكون في العلة ابدا اي لا يستقيم  
فيها وجه لان ذلك اي التخصيص على هذا التفسير \* يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان  
صحة الاجتهاد انما ثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة ويظهر فسادوه وخطاؤه بانقاضه فاذا  
جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علمه ان يقول خصصت علي  
بدليل ويخلص من النقض فسلم اجتهاده من الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاده كل مجتهد صوابا  
ولم يوجد في الدنيا مناقض \* وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد قول بوجوب  
الاصح \* لكن المجوزين يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه  
بمجرد قوله خص لماذع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل  
مجتهد ان يبين علة مؤثرة فيما ذهب اليه ثم بين صدور النقض عليها مانعا صالحا \* ولئن كان  
التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى التصويب لكان مذهبهم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة  
التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها  
عندنا بدليل فهي عندكم صحيحة غير منقوضة ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة  
باعتبار قوت وصف ونحن ناسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه  
نقض ان يقول قد عدت علي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويخلص عن  
النقض بذلك كما يخلص بالتخصيص فتبقى علمه على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا \* ولئن سلمنا  
ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لا يلزم من ذلك وجوب القول بالاصح فان كثيرا  
من المجريين في العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصح غاية  
الانكار وبنوا ذلك على الاستحالة تكليف ما لا يطاق \* قال الامام العلامة مولانا حميد الدين  
رحمه الله في فوائده والقول بتخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد على الحقيقة اذ هذه  
المسئلة فرع تلك المسئلة فمن قال بتصويب كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا  
وجدت ولا حكم تكون منقوضة فيكون الملال مخطئا ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا فدهاهم  
ذلك الى ان القول بجواز التخصيص لان عندهم لا يجوز ان يكون علة المجتهد منقوضة ضرورة  
كون المجتهد مصيبا لانه الاصح في حق المجتهد وعندنا لما جاز الخطأ على المجتهد جاز انتقاض  
العلة فهو معنى قوله يؤدي الى تصويب كل مجتهد فدهم كما لا يجوز الفساد على الكتاب  
والسنة لا يجوز على الملال ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص الكتاب والسنة وعندنا  
لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة \* وعبر بعضهم عما ذكره الشيخ من لزوم  
تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يؤدي الى تكافؤ الادلة وان يتعلق بالعلة الواحدة  
حكمين متضادان وذلك انه اذا وجدت العلة في اصليين واقتضت التحليل في احدهما دون  
الآخر لم يفصل من علمي عليها التحليل في الفرع اعتبارا باحد الاصيلين من علمي عليها التحريم

وهذا لا يكون في العلم  
ابدا لان ذلك يؤدي  
الى تصويب كل مجتهد  
ويوجب عصمة  
الاجتهاد عن الخطاء  
والمناقضة وفي ذلك  
قول بالاصح لكن  
الحكم انما يمنع  
الزيادة وصف او  
نقصانه الذي تسميه  
مانعا يخصصا وزيادته  
او نقصانه يبدل العلة  
فيجب ان يضاف عدم  
الى عدم العلة لا الى مانع  
او يجب الخصوص  
مع قام العلة

في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان ويستوى القولان \* مثاله من علل  
عدم وجوب الجزاء على المحرم في قتل السبع بانه سبع فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب  
فاذا نقضت عليه العلة بالضبع اجاب بانه خصها فيصير هذا الوصف وهو السبعية علة  
لحكمين متضادين بالقياس على اصلين كل واحد منهما متفق على كلمة \* وايس لمن اجاز  
تخصيص العلة ان يفصل عن هذا بدعواه الترجيح في احد وجه العلة الموجبة للمحكمين  
المتضادين لانه بتعذر ترجيح الشيء على نفسه في تخصيصه باحد حكميه واذ استحال ذلك  
تين ان تخصيص العلة يؤدي الي تكافؤ الادلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر البغدادي  
وصاحب القواطع \* وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يحجر الى مذهب الاعتزال باعتبار  
ان بعض المعتزلة يقولون ان الله تعالى مشية وهي علة حدوث كل شيء ثم المشية توجد  
ولا حادث عندها لان الله تعالى شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة  
الحدوث موجودة ولكن امتنع حكمها لما منع وهو اختيار الكفر \* قال صدر الاسلام هذا غير  
مستقيم لان من قال بتخصيص العلة الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشية كان  
القائل بتخصيص الكتاب لا يكون قائلا بتخصيص المشية الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص  
العلة العقلية لانها موجبة بذاتها فلان لا يقولوا بتخصيص المشية اولى \* على ان ما ذكرنا  
مشية الله تعالى علة كل حادث ايس ثابت عندهم \* ولئن كان ثابتا فاما يلزم تخصيص المشية على  
مذهبهم دون مذهب اهل السنة فانهم قائلون بان الكفر والمعاصي كلها بمشية الله تعالى  
وقضائه \* فلا يلزم القول بجواز التخصيص تخصيص المشية عندهم \* وقال بعضهم انه يؤدي  
الى مذهبهم في الاستطاعة قبل الفعل لان قوة الفعل علة الفعل وعندهم القوة موجودة  
ولا فعل لما منع المستطيع من الفعل حتى ان عندهم للقيد قوة الفرار ولكن لا يقدر ان يفر  
لما منع القيد فاذا جاز وجود علة الفعل ولا فعل لما منع جاز ان توجد العلة الشرعية ولا حكم لها  
كالايان والطاعات لما منع \* ولكنهم يقولون نحن نسلم ان القول بالاستطاعة قبل الفعل يستلزم  
جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لا نسلم ان تجوز تخصيص العلة الشرعية يستلزم القول  
بالاستطاعة قبل الفعل لما ذكرنا ان العلة الشرعية امارات في الحقيقة فيجوز مدلولاتها عنها  
فاما العلة العقلية فموجبة بذواتها فلا يتصور انفكاك معلولاتها عنها كالكسر مع الانكسار  
ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل \* قال صدر الاسلام انا لا انسب من ذهب الى جواز  
تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخفى عليهم ان هذه المسئلة تتصل بتلك المسئلة يعني  
مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار انقول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز عنه  
كما وجب التحرز عن التختيم باليمين لانه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن التزيي زى  
الكفرة لانه من شعارهم قوله (لكن الحكم) استدراك من قوله وهذا لا يكون في العلة  
ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلة المؤثرة بوجه لكن الحكم قد يمنع بعد وجود ركن العلة  
بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي يسميه اهل التخصيص مانعا محصيا وزيادة وصف  
في العلة او نقصانه منها تبدل العلة لا محالة لان الزيادة يصير ما عو كل العلة قبل الزيادة بعض

وفرقت ما بيننا وبينهم  
في العلة المؤثرة انهم  
ينسبون عدم الحكم  
الى مانع مع قيام  
العلة فصار كدليل  
الخصوص في بعض  
ماتوا له العام مع قيام  
دليل العموم ونحن  
نسب عدم الى عدم  
العلة لان العلة  
يعدم وصف العلة  
او زيادتها والعدم  
بالعدم ليس من باب  
الخصوص

وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان القياس ان ترك <sup>٤٠</sup> بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لان العلة لم تجعل

العلة بعدها وبالنقصان يفوت بعض العلة والكل ينفى بانتفاء بعضه فيحصل التغير ضرورة  
واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لالاى مانع اوجب  
التخصيص \* الا ترى ان الشاهد مع استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظة الشهادة او زاد  
عليه نقل فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى \*  
ونظير زيادة الوصف البيع بشرط الخيار فان البيع المطلق سبب للثبوت شرعا ومع شرط  
الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير في حق الحكم كالتعلق بالشرط والمتعلق بالشرط غير المطلق فيكون  
ما هو العلة معدوما كذا قيل \* ونظير النقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب للرجم فاذا فاق  
الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم قوله (وهذا طريق اصحابنا في  
الاستحسان) ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله الى ان تخصيص العلة جائز وزعم  
ان ذلك مذهب اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك بالتخصيص العلة فان معنى التخصيص  
وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة  
الاستحسان لمانع منع وجود العلة ففرغنا انهم قائلون بالتخصيص \* فرد الشيخ ذلك وقال وهذا  
اي وما ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا في الاستحسان لا طريق  
التخصيص لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء  
كان نصا او اجاعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول بوجوب عدم القياس المعارض له في نفسه  
اذ من شرطه عدم هذه الادلة لما مر فكان عدم الحكم لعدم علة المانع اوجب الخصوص \*  
بخلاف النصين اى النص العام والنص الخاص اذا تعارض حيث يكون الخاص مخصصا للعام  
لان احدهما لا يفسد الاخر لما بينا فوجب القول بالتخصيص ضرورة \* قال شمس الائمة في  
تقرير هذا الفرق ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا يعدم بالخاص  
حقيقة ولا حكما وليس في واحد من النصين توهم الفساد ففرغنا ان الخاص كان مخصصا للموضع  
الذى تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث  
انه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام فاما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء  
والفساد وهي تحتمل الاعداء حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع  
ثم انعدم الحكم لانعدام العلة \* وكذلك نقول اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم  
الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل اذا تخاف احكامها عننا في بعض المواضع بمعنى العدم مضاف  
الى عدم العلة في جميع الصور لالاى المانع \* وبيان ذلك اى بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم  
العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه وهو ذا كراهة صومه بطريق الاكراه ان صومه يفسد  
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ركن الصوم وهو الامساك قد فاق لوصول الغدري الى  
جوفه وهذا تعليل بوصف، وثر \* ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن  
حقيقة \* فن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل في صورة  
النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة \* ونحن نقول بعدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة

علة في مقابلة النص  
فبطل حكمها لعدمها  
لامع قيامها بدليل  
الخصوص بخلاف  
النصين لان احدهما  
لا يفسد صاحبه  
فوجب القول  
بالخصوص وكذلك  
اذا عارضه اجاعا او  
ضرورة لم يبق  
الوصف علة لان في  
الضرورة اجاعا  
ايضا والاجاع  
مثل الكتاب والسنة  
واما اذا عارضه  
استحسان اوجب  
عدم الاول لما  
ذكرنا في باب  
الاستحسان فصار  
عدم الحكم لعدم العلة  
فلم يكن من باب  
الخصوص وكذلك  
تقول في سائر العلل  
المؤثرة وبيان ذلك  
في قولنا في الصائم  
اذا صب الماء في  
حلقه يفسد الصوم  
لانه فات ركنه ويلزم  
عليه الناسي فن  
اجاز الخصوص قال  
امتنع حكم هذا التعليل  
ثمة لمانع وهو الاثر

(فانها)

وقلنا نحن العدم لعدم هذه العلة لان فعل الناسى ﴿ ٤١ ﴾ منسوب الى صاحب الشرع فقط عنه معنى الجناية وصار

الفصل عفوا في  
الصوم لبقا ركنه لا  
لما منع مع فوات ركنه  
ومثل قولنا في الغصب  
انه لما صار سبب ملك  
بديل المال وجب ان  
يكون سبب ملك  
المبدل واما المدبر فاما  
امتنع حكم هذه العلة  
فيه لما منع وهو ان  
المغصوب لا يحتمل  
الاتقال فكان هذا  
تخصيصا وهذا باطل  
وانما الصحيح ما قلنا  
ان الحكم عدم لعدم  
هذه العلة وهو كون  
الغصب سببا للملك بديل  
العين المغصوبة لان  
ضمان المدبر ليس بديل  
عن العين المغصوبة  
لكنه بديل عن اليد  
القائمة لما قلنا انه ليس  
بمحل النقل فالذي  
جعل عندهم دليل  
الخصوص جعلناه  
دليل العدم وهذا  
اصل هذا الفصل  
فاحفظوا احكامه ففيه  
فقه كثير ومخلص كبير  
وانما يلزم الخصوص

فانها عدمت بسبب زيادة التحقت بها وهي ان فعل الناسى نسب الى صاحب الشرع الذي هو  
صاحب الحق بقوله \* انما اطعمك الله وسقاك \* فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار واذ لم يبق  
فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر  
لما منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له \* قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع  
وانقلاب الحقيقة \* اما الحس فلان الاكل فدوجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع  
حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة \* واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف متحققة  
عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احداثنا في بين بلارب فالتى الآخر ضرورة \* واما  
الشرع فلانه لو حلف لا ينظر فاكل ناسيا بحث في عيئه \* واما انقلاب الحقيقة فلو وجود الاكل  
حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدى الى ما ذكرنا \* والجواب انا لانحل الاكل غيرا كل حقيقة  
ولكن لانجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث التسبب ومسئلة الفطر ممنوعة \*  
ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك بديل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب  
ان يكون سبب ملك المبدل وهو المغصوب تحقيا للتساوى واحترازا عن اجتماع البديل والمبدل  
في ملك واحد \* واما المدبر يعني يلزم عليه المدبر فان غصبه بوجوب تقرر الملك في قيمته للمغصوب  
منه بدون ان يثبت الملك للغاصب فيه فلو قيل انما امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة  
لما منع وهو ان المدبر لا يحتمل الاتقال من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل \* وانما  
الصحيح ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة لان تقاض وصفها وهو كون الغصب سبب ملك بديل  
البدا لسبب ملك بديل العين وذلك لان العلة تقرر الملك في ضمان هو بديل عن العين وضمان المدبر  
ليس بديل عن عينه لان شرط كون الضمان بديلا عن العين ان يكون العين محتملة للتملك ولم يوجد ذلك  
في المدبر بل هو بديل عن اليد القائمة للمالك فيه لان المدبر مع جريان العتق فيه من وجه مملوك للمالك  
وماليتها مستحقة له وله يد معتبرة كفاي القن والغاصب قد فوتها عليه فكان الضمان بمقابلتها لتعذر  
ايجابه بمقابلة العين فتبين بهذا ان العلة قد عدمت لاننا جعلنا الغصب الذي هو سبب ملك بديل العين  
سببا للملك المبدل والغصب في المدبر ليس سبب ملك بديل العين فكيف يكون سببا للملك المبدل  
فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لانع \* فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اى جعل مانعا  
للمحكم مع قيام العلة من نص او غيره \* جعلناه اى ذلك الدليل دليل عدم العلة \* وهذا اى  
جعل دليل الخصوص دليل العدم \* اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا  
الاصل واحكمه بفتح الهمزة لان فيه فقه كثيرا ومخلصا كبيرا \* اما الاول فلان المعلن يحتاج في  
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يرتفع ضاعليه بهذا  
الطريق \* واما الثانى فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكابت رعايته واجبة  
قوله (وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية) اى يلزم القول بالتخصيص في العلل الطردية  
لأنها قائمة بصيغتها اى بصورها لا بمعانيها لان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من  
غير نظر الى تأثير فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه يلزم جل ذلك على

على العلل الطردية لانها (كشف) قائمة بصيغتها (٦) والخصوص (رابع) يرد على العبارات دون المعاني الخالصة

ومن ذلك قولنا في الزنا بوجوب حرمة المصاهرة انه حرث ٤٣ للولد فاقبم مقامه ولما خلق الولد من مائهما او

التخصيص كافي النص والايلازم التناقض بخلاف المعاني الخاصة لانها لا تحتل التخصيص اصلا  
لانه من وظائف اللفظ دون المعنى فيحمل تخلف الحكم فيها على عدم العلة ان امكن والا يكون  
تناقضا \* وانما قيد بالمعاني الخاصة لان التخصيص يجرى في المعاني تبعاً للالفاظ اذ المعاني  
لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ فقد خصصت معانيها ايضا لكنه لا يجرى في المعاني  
المجردة قصد افلهاذا قال دون المعاني الخاصة \* ثم ما ذكره الشيخ يدل على ان التخصيص عند  
اهل الطرد جائز ولكن ذكر القاضي الامام ان اهل الطرد زعموا ان العلة قياسية لا تقبل  
الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز وجوده  
بلا مانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد انكارا للتخصيص من اهل التأثير ثم اذا تأملت فيما  
ذكره الفريقان عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة في التخييق لان العلة في غير موضع تخلف  
الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان عدم  
مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة قوله ( ومن ذلك ) اى وبما يضاف فيه عدم  
الحكم الى عدم العلة قولنا في الزنا كذا وقد بينا هذه المسئلة فيما تقدم فاقبم اى الزنا مقام الولد \*  
فيلزم على هذا انه الضمير للشان اى يلزم على هذا الدليل عدم تحريم اخوات المزية بها وعماتها  
وخالاتها حيث لم يصرن كاخوات وعماته وخالاته حتى حله الزوج بهن \* انه اى عدم  
تحريمهن بخصوص بالنص يعنى انهم يقولون العلة الموجبة للحرمة الموبدة وهى شبهة  
البعضية موجودة في حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تعالى ( واحل لكم  
ما وراء ذلك ) فانه يوجب اباحة غير المذكورات \* او قوله عز ذكره \* وان تحبوا بين الاخنتين  
\* وقوله عليه السلام \* لا تنكح المرأة على عمتها الخديث فانهما وجبان حرمة الجمع بين المرأة وبين  
هؤلاء نكاحا او وطئا تلك الميمن لا حرمة الذوات فخصت تلك العلة بهذين النصين \* وقلنا  
في هذا اى في تحريمهن على سبيل التأنيد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة  
مثل قوله تعالى ( وامهات نساكنكم وريباكنم الا فى جواركم وحلائل ابناءكنم \* ولا تنكحوا  
ما نكح آباؤكم \* ولا يبدن زينتهن الالبهولتهن او آباء بعولتهن او ابناهن او ابنا بعولتهن \* ) توجب  
حرمة الامهات والبنات والآباء والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة  
فى الفرع وهو الزنا لازداد حكم النص فى الفرع على حكمه فى الاصل وهو النكاح فيكون  
هذا تغييرا للنص واثباتا لحرمة اخرى بالعلة فى معارضة النص اذ الحرمة النابتة فى الامهات  
والبنات الممتدة الى الاخوات والعمات غير الحرمة المقصورة على البنات والامهات وقد عرفت  
ان العلة لا تصلح معارضة للنص بوجه بل لعدم فى مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة  
للمانع مع قيام العلة \* وهذا من امثلة عدم العلة لقوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها  
اذ من شرطها عدم النص على ماصر \* ومن احكم المعرفة واحسن الطوية اى العقيدة يعنى ترك  
التعنت وتأمل عن انصاف سهل عليه تخريج الجمل التى لم يندكرها ويترأى انها تخصيص  
\* على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة واما ما ذكرنا ان علل

اجتمعا على الوطئ  
جاءت بينهما شبهة  
البعضية بواسطة  
الولد صارت بناتها  
وامهاتهما كبناته  
وامهات وآباؤهم كآبائهما  
وابنائهما فلزم على هذا  
انه لم يحرم الاخوات  
والعمات والخالات  
فقال اهل المقالة  
الاولى انه مخصوص  
بالنص مع قيام العلة  
وقلنا نحن بل العلة  
صارت عللا شرعا  
لابدواتها وهى لم  
تجعل علة عند  
معارضة النص وفى  
هذا معارضة لأن  
حكم النص يزداد  
بامتداد الحرمة الى  
الاخوات وغيرهن  
فلا يبقى علة عند  
معارضة النص  
فيكون عدم الحكم  
لعدم العلة وايس هذا  
من باب الخصوص  
فى شئ وهذا واضح  
جدوا ومن احكم المعرفة  
واحسن الطوية سهل  
عليه تخريج الجمل على  
هذا الاصل ان شاء  
الله تعالى

( الشرع )

الشرع امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى آخره فقير صحيح لان الامارة المعتبرة لبناء الحكم عليها الامارة المقوية للظن وبالنقض يزول قوة الظن \* او نقول هي امارات بشرط ان لا تنقض كما انها امارات بشرط ان لا يعارضها نص \* وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب في الشتاء لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا ولا لانه لا بد من توفر قوة الظن في كون الوصف امارة على الحكم لان هذا ظن يفيد حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا وبالتخلف يزول ذلك ولا حاجة الى ذلك في الغيم الرطب \* وكذا اعتبارهم جواز تخصيص العلة المستنبطة بالمنصوصة فاسد فانه لا يجوز عند كثير من الاصوليين تخصيص المنصوصة ايضا \* ويحتمل ان يكون هو مختار الشيخ لان التخصيص تناقض وكلا يجوز التناقض على المستنبطة لا يجوز في المنصوصة فاذا وجدت في بعض المواضع تخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة في موضع النص كما قلنا في المستنبطة \* ولئن سلمنا جواز تخصيصها فالفرق بينهما ان دليل صحة المنصوصة هو النص فحسب وقد وجد فصحت وحل تخلف حكمها عنها على التخصيص كما في العام فاما دليل صحة المستنبطة فالتأثير بشرط الاطراد وبطلان ذلك بالتخصيص اقنوع قوة الظن به \* وقولهم امتناع موجب الدليل لما منع مما لا يرده العقل فاسد ايضا لاننا قد اقمنا الدليل على فساد \* واعتبارهم بالعلة المحسوسة غير صحيح ايضا لان العلة لا تؤثر الا في محلها والظن ليس بمحل للاحراق كالماء فامتناع الحكم فيه لا يكون من باب التخصيص \* وكذا اننا لم نبق علة في حق ابراهيم عليه السلام معجزة له بدليل قوله تعالى \* ياناركوني ردا وسلاما على ابراهيم \* وكان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع اوجب تخصيصها \* وفي المسئلة كلام طويل للفريقين وفيما ذكرناه مقنع والله اعلم

### باب وجوه دفع العلل

ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان اقسامه الرابع وهو الدفع \* فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة \* والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما علم بين الجدلين ومال اليه مائة اهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم لبيان الاعتراضات الواردة عليها \* وعلى كل قسم ضرر من الدفع اي انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها فاسد كما ذكر \* المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان مانعا او غير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذا التخصيص مناقضة عندهم \* وعند من جاز التخصيص هي تخلف الحكم عما ادعاه العلل علة لا مانع \* وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقض الحكم \* وبعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلق في التضييق من التوسع والتخفيف من التعليل والاثبات من النفي وبالعكس \* وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع قوله ( اما المناقضة اي الفساد الدفع

### باب وجوه دفع

العلل قال الشيخ

الامام رضي الله عنه

العلل قسمان طردية

ومؤثرة وعلى كل

قسم ضرر من

الدفع اما العلل

المؤثرة فان دفعها

بطريق فاسد وبطريق

صحيح واما الفاسد

فان بعبارة وجه المناقضة

وفساد الوضع وقام

الحكم مع عدم العلة

والفرق بين الفرع

والاصل اما المناقضة

فلما قلنا ان الصحيح

من العلل ما ظهر اثره

الثابت بالكتاب

والسنة وذلك لا يحتمل

المناقضة لكنه اذا

تصور مناقضة

وجب تجريجه على

ما قلنا من عدم الحكم

لعدم العلة لا مانع

بوجب الخصوص

بالمناقضة فلان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة اذ التأثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة  
او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل انتفاض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة  
هذه الادلة \* مثال ذلك ما قاله علماؤنا رحمهم الله في شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه شهادة  
تمكنت فيها التهمة فلا تقبل كشهادة الولد او الده وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب  
الدين ليدونه او شهادة احد الشريكين لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة في الفرع كان باطلا  
لان الاجماع منعه على ان التهمة مانعة من القبول فكان الاشتغال ببقية سفيها لانه لا ينتقض لكن  
يجب على المحيب ان يبين ان التهمة غير محققة فيما ذكر السائر ويجب على السائل ان يشغل بان  
التهمة في الفرع اعني شهادة احد الزوجين لصاحبه غير متحققة لا بالنقض كذا ذكر الشيخ في شرح  
التقويم \* فان قيل العلل المؤثرة تحتمل المعارضة بالاتفاق مع ان هذه الادلة تحتمل حقيقة  
التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها  
بالمناقضة كما يصح بالمعارضة (قلنا) النصوص قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث  
يجب التهاثر و يرجع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها  
يجوز ان تعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلا تحتمل التناقض فكذا  
العلل الثابتة بها \* وحقيقة المعنى منه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل  
والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره  
ويؤدى الى نسبة الجهل اليه لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل \* لكنه الضمير للشان  
اذا تصور مناقضته اى مناقضة الصحيح من العلل اى اذا وقع صورة نقض في العلة الصحيحة \*  
وجب تخريجه اى تخريج النقض على الاصل الذى يبنى من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار  
نقصان وصف او زيادته \* مثل قولنا في مسألة تكرار المسح ان مسح مشروع في الطهارة  
فلا يسن تكراره كتحسين الخف \* ولا يلزم عليه الاستنجاء بالايجار نقضا لانه ليس بمسح بل  
المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا لم يعقب اثر اياها خرج منه ربح لا يسن مسح بل  
الاستنجاء من الریح بدعة على ما قيل \* وبذلك ان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع  
مسحا لكان الغسل بدعة كفى مسح الرأس ومسح الخف \* ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله من فساد  
دفع العلل المؤثرة بالمناقضة مختار القاضى الامام ابى زيد والشيخين ومتابعيهم \* ومذهب  
عام الاصوليين ان النقض سؤال صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة  
فان التخصيص اذا لم يجوز لابد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان المعلن متى نصب علة  
فانتم طردها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم ببعها فاذا لم يف بقوله ووجد عليه  
مناقضة بطلت علمته لعدم وفائه لدعواه ونكحجه ما يدعيه ثم على المعلن الدفع ببيان انه لم يرد  
على المعنى الذى جملة علة فاذا لم يقدر عليه لزم النقض وبطلت العلة وظهر انها لم تكن مؤثرة  
\* قلت فعلى هذا يجوز ان يكون مراد الشيخ بما ذكرنا من سؤال المناقضة فاسد على العلل المؤثرة  
فساده بهر ما ظهر تأثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور  
التأثير فهو صحيح كما هو مذهب الجمهور وهو ممانعة في نفس الوصف في التحقيق \* ونقل عن

مثل قولنا مسح في  
وضوء فلا يسن  
تكراره كتحسين الخف  
لا يلزم الاستنجاء لانه  
ليس بمسح بل ازالة  
للنجاسة الا ترى  
الحدث اذا لم يعقب  
اثره لا يسن مسحه  
وهذا يدكر في آخر  
هذا الفصل على  
الاستقصاء ان شاء الله  
تعالى

بعض الأصوليين ان النقص ليس من مبطلات العلة ومن الزم عليه نقض فعلية تعليل تلك  
المسئلة التي نقضت بها وبيان الفرق بينها وبين المسائل التي يدعى اطراد العلة فيها \* ولكن  
الحق وهو مذهب الجمهور انه من مفسدات العلة لان العلة لما كانت مستلزمة للحكم لا يجوز  
تخلف الحكم عنها الا لانع اول زوال قيد ولما رأيناها قد تخلف حكمها بدون المانع او بدون زوال  
وصف علمائها ليست بعلة قوله ( وكذلك فساد الوضع اى وكلا لا يتصور المناقضة بعد صحة  
الاثر وظهوره لا يتصور فساد الوضع ايضا لان التأثير لا يثبت الابدال بل يجمع عليه بعد ذلك  
دعواه ان الوصف يأبى عن هذا الحكم وانه في وضعه فاسد لا تسمع لان الكتاب والسنة والاجماع  
لا يضع الفاسد وهو مثل النقض بل اقوى منه على ما يأتيك بيانه في موضعه \* واما عدم العلة  
وقيام الحكم فلا بأس به اى لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا  
الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة  
اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى بل لا يجاب الحكم بها ومع كونه ثابتا بها  
يجوز ان يثبت بغيرها لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز  
ان يثبت بشهادة الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء  
يبقى القضاء واجبا بشهادة الباقيين فلا يكون عدم العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بعلة اخرى  
دليل فساد العلة \* وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين او بعلم مستقلة  
جائز عند جمهور الأصوليين وانكره بعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعليه يبنى  
اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع من تعليل الحكم بعلمتين لزمه  
القول بانحصار علة الحكم في واحدة ولزم منه اشتراط الانعكاس لان الحكم لا بد له من علة فاذا  
اتحدت العلة انتفى الحكم بانتفائها اذ لو بقي لكان ثابتا من غير سبب \* ومن جوز تعليله بعلمتين لا  
يلزمه القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل آخر \*  
اخرج المانعون بان له لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين او بعلم مستقلة لكانت كل  
واحدة مستقلة في التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة  
بالتعليل ثبوت الحكم بها او حدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحدة  
منها عدم استقلال كل واحدة منها الاستلزام عليه كل واحدة عدم عليه الغير فضلا عن استقلالها  
\* يبينه ان الائمة تعلقوا بالترجيح في علة الربوا فرجح بعضهم الكيل وبعضهم الطم وبعضهم  
القوت تفاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلمتين ولولا امتناع علم يرجعوا البعض بل جوزوا  
كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة استقلال واحدة منها بالعلية لان الاستقلال من  
ضرورة الترجيح بعد التعارض والتعارض الا ان يكون احدهما في قوة صاحبه او قريبا منه  
فعلى هذا لولا صحة استقلال كل بالعلية لما رجحوا \* واخرج من جوز ذلك بان العلة  
الشرعية امارات في الحقيقة ولا يمنع نصب علامتين على شئ واحد وانما يمنع ذلك في العلة  
العقلية \* ودليل جوازه وقوعه فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذى وخروج الدم

وكذلك فساد الوضع  
لا يتصور بعد ثبوت  
الاثر اذ لا يوصف  
الكتاب والسنة  
والاجماع بالفساد  
واما عدم العلة وقيام  
الحكم فلا بأس به  
لاحتتمال علة اخرى  
الا ترى ان العكس  
ليس بشرط لصحة  
العلة لكنه دليل  
مصرح

من الجراحة ما مع استقلال كل منها في إيجاب الحدث \* وكذا القتل حكم واحد لان ابطال  
حياة الواحد شيء واحد ثم انه قد يقع بالقصاص والردة معا كمن قتل وارثه مع استقلال كل  
منهما في إيجاب القتل وكذا الوجعت لبن زوجة أخيك وابن اختك واوجرت مرتفعة دفعة  
منها تحرم عليك لانك عنها وخالها مع ابن الحرمة حكم واحد معلل بالخولة والعمومة اذ لا يمكن  
ان تحال الى احدهما دون الاخرى \* فان قيل \* العلل اذا كانت متعددة كانت الاحكام  
متعددة تقديرا لان قتل القصاص مثلا ما ير لقتل الردة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو  
وبقي الآخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام ولم يعف  
عنه ينتفي قتل الردة وبقي قتل القصاص ولو لا تغير القتلين لما كان كذلك \* قلنا \* اضافة  
الشيء الى احد دليله لا يوجب تعددا في ذلك الشيء والا لزم مغايرة حدث البول حدث  
الغائط وهو باطل \* واما العقل فلا تعدد فيه بل في استناده ولهذا كان الزائل بالعفو واستناده  
الى القتل العمدة المدون والزائل بالاسلام هو استناده الى الردة لان نفس القتل فانه باق على ما كان  
ولم يزل عملا عليه \* واما دعواهم لزوم انتفاء فساد لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال  
ما ذكرنا ولا نسلم لهم ذلك بل معناه عندنا ان كل علة اذا انفردت استقلت على انه ثبت  
بها لا غير واذا كان كذلك فلانتفاء في التعدد اذ قد يجتمع حكم واحد علل لو انفردت  
استقلت باثباته كما جتمع للملك وهو حكم واحد اسباب متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها  
\* وكذا تعلقهم ترجيح الأئمة علة الربوا فسادا لانا لانسلم انهم تعرضوا للترجيح بل انما تعرضوا  
لابطال كون الغير علة ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلانسلم انهم تعرضوا له لامتناع التعليل  
بعلتين بل لانعقاد الاجماع على اتحاد العلة في الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة ههنا يكون  
المجموع علة اذ يلزم منه جعل علل الربوا المختلف فيها آخر العلة ولا قابل به \* واذا حققت  
هذا علمت ان ما ذكر الشيخ من عدم فساد العلة لوجود الحكم عند عدمها وعدم اشتراط  
العكس لصحة العلة قول الجمهور وان على قول اولئك البعض وجود الحكم بدون العلة  
يدل على فسادها فيصح الدفع بهذا الوجه عندهم قوله ( فاما الفرق فاما فساد لوجوه  
ثلاثة ) وصورته ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى منه كذا وهو  
مفقود في الفرع ولهذا فسروه بانه بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له  
في الفرع واختلف فيه فزعم بعض المتأخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعترض  
صحيح وسموه فقهاء قال صدر الاسلام وعليه اكثر فقهاء خراسان وفقهاء غزنة مستبدلين في  
ذلك بان شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها \* قالوا  
وحقيقته راجعة الى ان المعلل لا يستقر كلامه مالم يبطل بمسلك السير كل ما عدا علته مما يمكن  
التعليل به فاذا علل ولم يسير فعورض معنى الاصل فكأنه طوّل بالوفاء بالسير وتبع كل ما عدا  
علته بالنقض والابطال \* وقد ثبت اعتناء السلف بالفرق ونقل ذلك في وقائع جرت في مجامع  
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم منها قصة اجهاض المرأة فان عمر رضي الله عنه

واما الفرق فاما  
فساد لوجوه ثلاثة  
احدها ان السائل  
منكر فسييله الدفع  
دون الدعوى فاذا  
ذكر في الاصل معنى  
آخر انتصب مدعيا  
ولان دعواه ذلك  
المعنى الذي

لما استشار الصحابة في ذلك قال عبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب ولا ارى عليك شيئا وقال  
 علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى ان عليك الغرة \* فبعد  
 الرحمن رضي الله عنه شبه فعله بالمباحات التي لا توجب ضمانا وجعل الجامع انه فعل ماله  
 ان يفعله \* واعترض عليه على رضي الله عنه وتشبث بالفرق واما ان المباحات المضبوطة  
 النهايات ليست كالتعزيرات التي يحب الوقوف فيها دون ما يؤدى الى الاتلاف ولونتبعنا  
 معظم ما حاض فيه الصحابة من المسائل علمنا انهم كانوا يفرقون ويجمعون \* ثم الغرض من الفرق  
 ليس مقابلة علة الاصل بعلة الفرع بل الغرض بيان مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقد  
 بالطرد وذلك لان الجمع ينظم بفرع واصل ومعنى رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق  
 معنى يشمل ذكر اصل وفرع وهما يترقان في المعنى فكان وقوعه على تقيض عرض الجمع  
 ويظهر له فقه بشمر بمفارقة الفرع الاصل على مناقضة الجمع واذا كان كذلك يكون هذا  
 اعتراضا صحيحا \* وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه  
 ثلاثة كما ذكر الشيخ رحمه الله \* احدها ان السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار الى ان  
 يتبين له الحججة لافي موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعى ولم يبق  
 سائلا فيكون تجاوزا عن حده وذلك لا يجوز \* بخلاف ما اذا مارضه في الفرع لانه لم يبق  
 سائلا بعد حيث تم دليل المعلن بل يكون مدعى ابتداء فاما مادام في موقف الانكار فلم يسمع له  
 الدعوى \* والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلة ثم يمدى الحكم الى  
 بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبان عدم في الفرع الوصف الذي يدوم به  
 السائل الفرق ان سلم له انه علة لاثبات حكم في الاصل لا يمنع المعلن من ان يعدى حكم الاصل  
 الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ  
 كل سؤال يمكن للمعلن الاعتراف به مع الاستقرار على مدهاه كان فاسدا ولا يكون قد حاق في كلام  
 المعلن فكان الاشتغال به عبثا \* والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع لافي حكم الاصل  
 ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق في الفرع الا ان ارانا عدم العلة فيه \* وعدم العلة لا يصلح  
 دليلا على عدم الحكم عند مقابلة عدم معنى اذا لم يوجد دليل آخر يوجب وجود الحكم حتى  
 لو علل وقال الحكم معدوم لان علته معدومة لا يصح وان لم يعارضه دليل موجب للحكم  
 على ما مر ذكره في باب المقالة الثانية في بيان فساد التعليل بالنفي \* فلان لا يصلح عدم العلة  
 دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحججة الموجبة للحكم كان اولى \* قال صدر الاسلام  
 المفارقة بين الفرع والاصل من افسد الاعتراضات الا ان يذكر معنى في الفرع يفيد خلاف  
 الحكم الذي افاده المعنى الاول واسنده الى اصل فحينئذ يصير معارضة ما يبق فرقا \* واما  
 ما ذكرنا ان من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فسلم ولكن المعارضة انما تنحقق  
 في حكمين على التضاد فاما اذا ذكرت علتان لحكم واحد فليس ذلك بمعارضة \* وقولهم  
 لا يصح تعليل المعلن ما لم يبطل كل ما ادعاه علته باطل اذ لم يكلف المعلن سوى تصحيح علته ببيان

لا يصلح للتعدية الى  
 هذا الفرع لا يمنع  
 التعليل بعلة متعددة  
 فلم يبق لدعواه  
 اتصال بهذه المسئلة  
 ولان الخلاف في حكم  
 الفرع ولم يصنع بما قال  
 في الفرع الا ان ارانا  
 عدم العلة وعدم  
 العلة لا يصلح دليلا  
 عند مقابلة العدم على  
 ما مر ذكره فلان  
 لا يصلح دليلا عند مقا  
 بلة الحججة اولى

التأثير فاما السير والتقسيم فليس بشئ \* وانما اختاره بعض المتكلمين الذين لاحظ لهم في الفقه  
 \* وكذا ما ذكروا من اعتناء السلف بالفرق ليس بصحيح اذ لم ينقل المفاصلة على الوجه الذي  
 بخوض فيه عنهم اصلا \* ومن تأمل فيما نقل عنهم على انهم كانوا يطلبون المعاني المؤثرة \* وما ذكر  
 عبدالرحمن بن موف في قصة الاجهاض معنى صحيح والذي اشار اليه على رضى الله عنه معنى الطف  
 من الاول لان ما فعل عمر رضى الله عنه كان جائزا لا يمان به والتك لم يكن على حد مضبوط  
 في الشرع ومثاله مطلق بشرط السلامة كالمشي في الطريق وهذا ليس من الفرق والجمع الذي نحن  
 فيه بوجه \* وما ذكرنا من ظهور فقهه الى آخره ليس بصحيح ايضا لان المفاصلة في هذا الموضوع في الممانعة  
 دون المفاصلة قال شمس الامثله رحمه الله ومن الناس من ظن ان المفاصلة مفاصلة ولعمري المفاصلة مفاصلة  
 ولكن في غير هذا الموضوع بل الاعتراض بها على العلل المؤثرة بمجادلة لا فائدة فيها في موضع  
 النزاع وانما المفاصلة في الممانعة حتى يبين الجنب تأثير علته فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا  
 في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة فالمطالبة به تكون مفاصلة فاما الاعتراض عنها  
 والاشتغال بالفرق فيكون قبولا لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا لاثبات  
 الحكم بما ليس بحجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم البلية فتبين ان هذا ليس من المفاصلة  
 في شئ قوله ( واما القسم الصحيح اى دفع العلة المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان  
 الممانعة والمعارضة \* واعلم ان الشيخ رحمه الله في هذا الباب جعل الدفع بالمناقضة وفساد  
 الوضع فسادا ودفع بالممانعة صحيحا \* واعترض عليه بانه ان اراد بفساد القسم الاول فسادا  
 قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون  
 الوصف صحيحا ولا يكون مؤثرا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كافي للعلل  
 الطردية \* وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره كابدل عليه عبارة التقويم  
 حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوته مؤثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان  
 النقص لا يتصور بعد ثبوت التأثير بدليل يجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر  
 فاسدة ايضا لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل للممانعة ولم يصح بعده الا  
 المعارضة فثبت ان الفرق المذكور غير صحيح \* واجيب بانه ان اراد بفساده قبل ظهور التأثير لكنه  
 تين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع  
 بخلاف الممانعة فانها طالب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك  
 الطلب كان باطلا \* ولا يخلو هذا الجواب عن وهاء ونحمل كثرى \* وذكروا صدر الاسلام  
 ابو اليسر ان الاعتراضات الصحيحة على العال خمسة اوجه \* اولها \* الممانعة \* وبعدها  
 بيان فساد الوضع \* وبعدها المناقضة وبعدها الثلاثة القلب والعكس \* والخامس وهو الاخير  
 المعارضة وبين هذه الاقسام ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة فلانها لا تلي كل انسان  
 فاسدا خاطريه ترض بما بدله فلا يقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة وهكذا ذكر  
 عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما بينوا الله اعلم

واما القسم الصحيح  
 فوجهان الممانعة  
 والمعارضة

﴿ باب الممانعة ﴾ قال الشيخ الامام وهي اساس النظر لان السائل منكرفسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانتكار وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة ﴿ ٤٩ ﴾ في الوصف الذي جعل علة اموجود في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط العلة

### ﴿ باب الممانعة ﴾

والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا اما الاول فلان من الناس من تمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لا نقدا فلما ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في ابداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم يوم التمر انه منهي وان النهي يدل على التحقيق لان هذا نسخ عند الخصم والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقيق عنده ومثل قول الشافعي رحمه الله في الغموس انها معقودة وذلك اكثر من ان يحصى واما الممانعة في الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل

الممانعة اوقع سؤال على العلل وهي اساس النظر اى اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالعلل يدعى لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانتكار كان سبيل المدعى عليه في الحقوق الانتكار ودفع الدعاوى عن نفسه والاصل في الانتكار الممانعة فكانت الممانعة اساس المناظرة فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا في الحكم فيتجاوز عنها الى القول بوجوب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتعل بالقلب ثم العكس ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى المعارضة سهل الامر على المجيب فثبت ان الاساس هو الممانعة فلا بد من معرفة وجوهها كذا في شرح التوقيم \* وهي اربعة اوجه \* الممانعة في نفس الحجة اى يمنع كون ما تمسك به المجيب علة بان يقول لاسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة ثم الممانعة في الوصف يعنى بعد ما ثبت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم لا بد من وجوده في القيس والمقيس عليه فله ان يمنع ذلك لئلا يشبه المجيب بالدليل ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي مر ذكرها في باب شروط القياس ثم الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلا على الحكم وهو الاثر \* اما الاول اى صحة الوجه الاول وهو الممانعة في نفس الحجة فلان من الناس من تمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقد حجة \* مثل قول الشافعي كذا فانه تمسك بلا دليل \* لا نقدا فلما يعنى في باب المقالة الثانية ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل \* وكذا من تمسك بالطرد واستصحاب الحال وتعارض الحال وتعارض الاشياء محتجج بلا دليل فلو تركت الممانعة يكون قبولا من الخصم مالا يكون حجة أصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليلا للفقاهة كذا قال شمس الائمة \* واما الممانعة في الوصف اى صحة الممانعة في وجود الوصف بعد ما سلم انه صالح فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه اى مختلف في وجوده لا في كونه علة \* مثل قولنا يعنى قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله في ابداع الصبي اى فيما اذا ودع من الصبي شيئا منه مسلط على الاستهلاك لما مر بيانه فهذا الوصف ممنوع عند الخصم لان ابداع الصبي بتسليط عنده اذ لو كان تسليط اعنده لما بقى النزاع في الحكم \* ومثل قول الشافعي في ايجاب الكفارة في الغموس انها معقودة هذا تعليل بوصف مختلف فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط اللفظين لا يوجب حكم البر على ما عرف فلا يصح الاحتجاج به على الخصم بل كان له ان يقول لاسلم انها معقودة لان معنى العقد عندي كذا او لم يوجد \* وذلك اى التعليل بالوصف المختلف فيها اكثر من ان يحصى \* مثل قول الشافعي المذهب في السلم الحال اسلم في مقدور التسليم فيجوز فيقال له لم قلت انه مقدور التسليم بل القدرة معدومة لانها تحصل بالاجل ولم يوجد \* ومثله في شراء ما لم يره هذا شراء شئ مجهول فلا يجوز فيقال لاسلم انه مجهول لان الشراء عندنا واقع على العين وهي معلومة فلم يكن الوصف الذي ادعاه علة موجودا \* ومثل قول ابي حنيفة ونحوه الله فبن اشترى قريبه مع غيره ان الاجنبي رضى بالذي وقع العتق به بعينه

فيقول الخصم لاسلم ان الرضاء كان موجودا قوله ( وانما يجب ان يمنع السائل شرطا منها ) اي من شروط القياس ما هو شرط بالاجماع ليفيد منعه بطلان التعليل في عين المتنازع فيدأ ما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلن ذلك ليس بشرط عندي وحينئذ يؤل الكلام الى ان ما منعه السائل هل هو شرط لصحة القياس ام لا وذلك يخل بالمقصود اذا المقصود اثبات حكم المتنازع فيه دون اثبات شرط القياس \* ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام المعلن عن نفسه وان لم منه انتقال الكلام الى محل آخر \* ولفظ ما في قوله ما هو شرط في محل النصب على البدل من شرطا لاعلى انه مقبول به \* مثل قول الشافعي اي الشافعي المذهب بدليل قوله فيقال له \* ونحن لانسلم هذا الشرط اي وجود هذين الشرطين ههنا لان حكم النصب يتغير بهذا التعليل فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط على ما مر به \* وكذا جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس ايضا لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه القياس \* واما الممانعة في المعنى يعني اذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لاسلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جائز وليس كل ما جاز وجب كالتوافل فانها جائزة غير واجبة وكالتقضاء بشهادة مستور الحال فاذا لم يبين انه واجب العمل ليم الالتزام على السائل وذلك ببيان الاثر كالكافر يقيم الشهادة على المسلم ان كان الشاهد مسلما يكون شهادته حجة يجب العمل بها وان كان كافرا لا تكون حجة على المسلم وان كان حجة عند المدعى لان المدعى باقامة البينة يريد الانجاب على المسلم كذا ههنا \* وسيله اي سبيل السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار وان لا يتعرض للدعوى ولا يتكلم بكلام هو في صورة الدعوى \* فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك اذا كان انكارا بمعناه لان العبرة للمعاني دون الصور كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قول المودع لا يتذكر وجوب الضمان عليه \* معنى وان كان مدعي الرد صورة \* وكذا البكر اذا قالت بلغني خبر السكاح فرددت وقال الزوج ما رددت بل سكنت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لفرانها تنكر ثبوت ملك السكاح عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعى الرد صورة فالوجوه المذكورة من الممانعة انكار صورة ومعنى فكانت صحيحة \* واو قال السائل ان الحكم متعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم متعلق بملة ذات وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين فيكون هذا مانعة صحيحة \* وذلك كما لو علل في اليمين المعقودة على امر في المستقبل بانها عين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف الى التعموس فيقول الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف مع قرينة وهي توهم البر فيها فيكون هذا مانعا لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالجملة فاما قول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرنا وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى فلا يكون مانعة بل هو دعوى في وضع النزاع غير مفيدة كما بينا والله اعلم

وانما يجب ان يمنع شرطا منها هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فثبت حالا ومؤجلا كثن البيع فيقال له لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يتغير حكما والنص ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وانا لانسلم هذا الشرط ههنا والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة عنده فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه دليلا حتى يبين اثره وسيله في هذا كله الانكار وانما يعتبر الانكار معنى لا صورة مثل قولنا في المودع يدعى الردان القول قوله وهو مدع صورة والله اعلم

## ( باب المعارضة )

قد مر تفسير المعارضة فيما سبق والمراد من المعارضة هنا تسليم المعارض دلالته ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وأنشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه \* وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال \* ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة منه لانه ينتهض حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الابداعا فالدليل على صحتهما فاذا انتصب السائل لذلك كان باثبا مستدلا لاهما دما معترضا \* وجهة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم بجهة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الجهة بدليل البينات وبدليل ان القول انما صار جهة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة \* وان المعتمد في القياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فتكون اعتراضا صحيحا \* فان قيل ان السائل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدأ صورة فيكون ممنوعا عن ذلك كافي المارقة بين الاصل والفرع \* قلنا صورة الادلة ما امتنعت عن السائل من حيث انها ادلة وانما امتنعت اذا كان السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتدأ وقد بينا انه معترض بهذه المعارضة فتسمع \* الا ترى انه يسمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة ويقدر في كلام الخصم كان اولي \* ثم ذكر الشيخ ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن \* ثم الى القلب \* ثم الى العكس الكامر \* ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علقه الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولي من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل \* معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال تعليل المعلن \* ومعارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا \* فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تناف اذا المعارضة تستلزم تسليم دليل المعلن وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التأثير \* قلنا لان تسليم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما

( باب المعارضة )

قال الشيخ الامام  
رضي الله عنه وليس  
للسائل بعد الممانعة  
الا المعارضة وهي  
نوعان معارضة فيها  
مناقضة ومعارضة  
خالصة اما المعارضة  
التي فيها مناقضة  
فالقلب وهو نوعان  
ويقال به العكس وهو  
نوعان لكن العكس  
ليس من هذا الباب

الابطال \* ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذا لا اعتبار في مثل هذا  
للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التأثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن  
مؤثرا وان مذكوره المعلل مشبه بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تمنع  
على ماهو ومؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا جيد الملة والدين رحمه الله \*  
ويقابل العكس اي يقابل القلب العكس لان القلب يذ كر لا بطلان لتعليل المستدل والعكس  
يذ كر لتصححه ولهذا يذ كر المعلل دون السائل فكان في مقابلته \* ولهذا لم يكن من هذا  
الباب اي باب المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في هذا الكتاب من مرجحات العلة  
والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب على ما سيأتيك بيانه فلا يكون من  
هذا الباب في التحقيق لكن القلب لما ذكر في هذا الباب ذكر العكس بمقابلته ايضا لا باعتبار  
معنى المعارضة \* قوله (اما القلب فله معنيان في اللغة) معنى القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء  
على خلاف الهيئة التي كان عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه وبالمعنيين استعمال في باب  
القياس ويرجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي  
كان عليها \* اما الاول اي المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشيء منكوسا \* اعلاه اسفله بنصب  
اللام واسفله برفعه اعلاه كقلب الاناء \* ومثاله اي مثال هذا المعنى اللغوي من الاعتراض  
على التعليل جعل المعلول علة والعلة معلولا \* لان العلة اصل معنى في اثبات الحكم حيث يفتقر  
ثبوت الحكم اليها ولا يفتقر وجودها الى الحكم لسبقها عليه ذهنا كما هو مذهب العامة  
وزمانا كما هو مذهب البعض \* والحكم تابع يعني في الوجود حيث يفتقر وجوده اليها فاذا قلبته  
يعنى التعليل فقد جعلته منكوسا يجعل الاصل الذي هو اعلى من الفرع تابعا له وجعل الفرع الذي  
هو دون الاصل اعلى منه فكان هذا اي هذا النوع من القلب \* معارضة اي من حيث الصورة  
\* فيها مناقضة اي ابطال لتعليل المعلل \* ولم يذ كر القاضي الامام شمس الائمة وعامة الاصوليين  
معنى المعارضة في هذا النوع من القلب لان حقيقة المعارضة وهي ذكر دليل يوجب خلاف  
ما اوجبه دليل المستدل لم يوجد اذا الحكم الثابت بتعليل القلب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل  
المستدل بنفي ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل فكان هذا ابطالا لمعارضة \*  
لكن الشيخ اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القلب مارض لتعليل المستدل بتعليل يلزم منه  
بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه فجعله من اقسام المعارضة \* ثم اقام الدليل  
على معنى المناقضة فقال ما جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل اي في المقيس عليه بتعليل  
القلب \* واحتمل ذلك اي احتمل ما جعله علة صيرورته حكما \* فساد الاصل اي خرج من ان  
يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلامقيس عليه فبطل \* وانما يصح هذا  
النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه  
ثم عداه الى الفرع \* فاما اذا علل بالوصف المحض اي بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان  
الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا

اما القلب فله معنيان  
في اللغة يقوم بكل  
واحد منهما ضرب  
من الاعتراض اما  
الاول فان يجعل  
الشيء منكوسا اعلاه  
اسفله واسفله اعلاه

ومثاله من الاعتراض  
ان يجعل المعلول علة  
والعلة معلولا لان  
العلة اصل والحكم  
تابع فاذا قلبته فقد  
جعلته منكوسا وكان  
هذا معارضة فيها  
مناقضة لان ما جعله  
العلل علة لما صار  
حكما في الاصل  
واحتمل ذلك فساد  
الاصل فبطل القياس  
وانما يصح هذا فيما  
يكون التعليل بالحكم  
فاما بالوصف المحض  
فلا يرد عليه القلب  
مثاله قولهم الكفار  
جنس يجلد بكرهم  
ماه فيرجم نبيهم  
كالمسلمين ومثل قولهم  
القراءة تكرر في  
الاوليين فكانت فرضا  
في الاخرين كاليكوع  
والسجود فقلنا  
المسلمون انما جلد  
بكرهم مائة لان نبيهم  
ترجم وانما تكرر  
الركوع والسجود  
فرضا في الاوليين لانه  
تكرر فرضا في  
الاخرين

علانا في الجص مثله انه مكبل جنس فيجرى فيه الربوا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت  
الحنطة مكبل جنس لانه يجرى فيه الربوا لان كونه مكبل جنس سابق عليه \* مثاله اي مثال  
ما يتحقق فيه هذا النوع من القلب \* قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط  
الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم  
نبيهم كالمسلمين اي الاحرار منهم وبقوله مائة اشار الى ذلك فان البكر من العبد لما لم يجلد مائة  
لم يرجم الثيب منهم \* والبكر والثيب يقمان على الذكر والانثى \* ومثل قولهم في فرضية  
القراءة في جميع الركعات القراءة تكرر فرضا في الاوليين الى آخره واحترزوا بقولهم فرضا  
عن السورة فلها تكرر ولكن غير فرض فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم والتكرار  
في الاوليين علة لوجوب في الباقي فقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لان نبيهم يرجم لانه يرجم نبيهم  
لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو  
رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم بهذا القلب وبطل بقاءه بلا اصل اذ لم يبق الا قولهم الكفار  
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم نبيهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستدله  
اصلا \* وذكر في بعض الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض للتنازع فيه  
من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القلب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد في حق المسلم الرجم  
لم يبق الجلد علة للرجم فعدم في حق المتنازع فيه وهو الكافر الذمي علة الرجم فيكون الرجم  
منتقيا لانتفاء دليله فيكون معارضة من هذا الوجه ولعمري هو اقرب الى الممانعة منه  
الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه مع انه  
تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا لتعليل بالمعنى الوجودي \* واعلم بان تجوز  
الشيخ رحمه الله الاعتراض على العلة المؤثرة بالقلب بعدمه الاعتراض عليها بالمناقضة  
وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت تأثيرها بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب كما  
لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق  
المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان في قولنا في المدبر مملوك تعلق عتقه  
بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التأثير لتعلق العتق بالموت في المنع عن البيع  
في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن للقلب  
بيان التأثير لتعليله بعدما ظهر تأثير التعليل الاول وبدون بيان التأثير لا يقبل منه قلبه  
لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر اذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد القلب  
على العلة المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية \* يؤيده ما ذكر صدر  
الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم  
علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد مالم يظهر التأثير وما ذكر في نسخة اخرى من  
اصول الفقه والمخلص من القلب بذكر تأثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم  
الذي قاله خصمه قتب ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع

من غير فرق قوله (المخلص من هذا) أى من هذا النوع من القلب وليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معاماته اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه كما في العقليات فانه يجوز ان يقال موجود فيجوز رؤيته وان يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال بحكم على حكم طريق السلف في الحوادث على ما مر به \* وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشئين نظيران أى مثلان متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوأمين فانه ثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر ويثبت الورق في اليهما كان بثبوت في الآخر وكذا النسب يثبت فيهما بثبوت واحد منهما \* وهذا لان الدليل غير مثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الآخر في عين ما كان هو مدلوله كما بينا في التوأمين فاما العلة فثبتة فلا يجوز ان يكون الشئ ثابتا بشئ \* ومثاله لان العلة لابد من ان تكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور ان يسبق كل واحد منهما على الآخر \* والتوأم اسم للولد اذا كان معه اخ في بطن واحد يقال هما توأمين وقولهم هما توأم خطأ كذا في المغرب \* وذلك أى المخلص وهو الاخراج يخرج الاستدلال بتحقيق فيما قال علماءنا في هاتين المسئلتين المذكورتين لوجود شرطه وهو المساواة في الحكمين لا فيما ذكر الشافعي فان علماءنا استدلووا في ان الشروع في النافلة ملزم كالندرة او اما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح الشروع \* واحترزه عن صوم يوم النحر \* كالخج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر \* وقالوا في ثبوت ولاية التزويج على النبي الصغيرة لولي \* انه الضمير للسان \* بولي عليها في مالها فيولي عليها في نفسها كالذكر الصغيرة فقلب عليهم في المسئلتين كما ذكر في الكتاب فاشار الشيخ الى بيان المخلص بقوله فقلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسمييا يعنى النذر سبب قربته بشارته العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة النذر الذى هو سبب القربة وليس بقربة بائداء مباشرة فعل الذى هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة \* بالثبات عليه أى بالزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة قال شمس الأئمة رحمه الله ولا يستقيم قلبهم علينا لانا نستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هى محض حق الله تعالى على وجه يكون المضى فيها لازما والرجوع عنها بعد الاداء حرام وابطالها بعد الصحة جناية فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على هذا تارة \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الشروع مع النذر في الانجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما

والمخلص من هذا ان يخرج الكلام بخارج الاستدلال لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على شئ وذلك دليل عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت انهما نظيران مثل التوأمين وذلك قولنا ما ياتزم بالشروع اذا صح كالخج فقالوا الحج انما يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالذكر الصغيرة فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها قلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسمييا بشارته وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه اولى

وكذلك الولاية  
شرعت للعجز والحاجة  
على من هو قادر على  
قضاء الحاجة والنفس  
والمال والذئب والبكر  
فيه سواء فاما الجلد  
والرجم فليس بسواء  
في انفسهما وفي  
شروطهما ايضا حتى  
اختلفا في شرط الثيابة  
وكذلك القراءة  
والركوع والسجود  
ليس بسواء لان  
القراءة ركن زائد  
تسقط بالانقضاء عندنا  
وتسقط لخوف فوت  
الركعة عنده ومن  
عجز عن الافعال لم  
يصلح الذكر اصلا  
بخلاف الافعال  
وكذلك الشفع الاول  
والثاني ليسا بسواء في  
القراءة الا ترى ان  
احد شرطى القراءة  
سقط عنه وهو  
السورة ويسقط احد  
وصفيه وهو الجهر  
فلم يجر بحال ففسد  
الاستدلال

من الاخر لان النذر انما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء به بقوله  
\* او فوا بالعقود \* فكذا الشارع في عبادة عازم على ابقائه فلزمه الوفاء بابقاء ما أدى بقوله عن  
اسمه \* ولا تبطلوا اعمالكم \* ولا يتصور ابقاء ما أدى الا بانضمام سائر الاجزاء اليه فوجب عليه  
الضم صيانة لما أدى عن البطلان ثم ابطال ما أدى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء  
تحقيقا للوفاء بالعهده فلان يلزمه اتمام ما أدى وابقاؤه عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان  
اخرى واولى \* وكذلك الولاية اي وكما ان النذر والتمتع متساويان في معنى الاجاب  
الولاية على المال والولاية على النفس متساويان في الثبوت ايضا لان الولاية شرعت  
اي ثبتت ووجبت \* للعجز اي لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه \*  
على من هو قادر على قضاء حوائجه وهو المولى وذلك لان الاصل عدم الولاية لغيره على حرمته  
وثبوت الولاية للشخص على نفسه اذا اصر رأيه لكن اذا عدم رأيه بالصغر او الجنون اقيم رأى  
الغير مقام رأيه وانتقلت الولاية الى الغير نظر المولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط  
النظر فالولاية وان كانت ثابتة للمولى على المولى عليه ظاهرا او لغيره وجبت على المولى للمولى عليه  
معنى نظرا له في قضاء حوائجه لنفسه والمالية ولهذا لا يتمكن المولى من ردها ولو امتنع عن اقامة  
مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه يأثم \* والنفس والمال والذئب والبكر فيه اي في المعنى  
الذي ثبتت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء الا ترى ان الولايتين حال وجود الرأى  
على السواء فكذا تستويان في حال عدمه واذ ثبت التساوى بينهما يمكن الاستدلال بثبوت  
احدهما على الاخرى \* ولا يقال المساواة بين النفس والمال غير مسلمة لان النفس مبتذل والمال  
مبتذل لانا نقول المساواة بين الشئين غير مشروطة من كل الوجوه لشمكة الاستدلال بل المشروط  
المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه وقد وجد ههنا ان النفس والمال في الحاجة الى  
التصرف النافع التي بنى الاستدلال عليها سواء فان قيل لان سلم المساواة في الحاجة ايضا لان  
الحاجة الى التصرف في المال متحققة في الحال للتميز كيلا تأكله النفعة لكن الحاجة في حق  
النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ فينبغي ان لا تثبت الولاية على النفس عملا بالاصل قلنا الحاجة  
في النفس قد تتحقق في الحال على تقدير فوات الكفاية وفي المال قد لا يقع الحاجة بان كان كثيرا  
فكانا سواء لاجتماع جهة الحاجة في كل واحد منهما \* ثم شرع في بيان ان لخاص للخصم من القلب  
الذي ذكرناه قال فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في انفسهما لان احدهما نهاية في العقوبة يأتي على  
النفس والاخر تأديب محله ظاهر البدن \* وفي شروطهما فان الثيابة بصفة الكمال وهي الثيابة  
بذلك الشكاح دون ملك اليمين شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا اتى  
التساوى بينهما لا يصح الاستدلال بوجودهما على الآخر وكيف يستدل بالاختلاف  
على الاغفل وبالايتداء على النهاية \* وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسوا بسواء  
\* ولو قيل ليست بسواء \* اوليس بسواء لكان احسن \* ومن عجز عن الافعال  
لم يصلح الذكر اصلا يعني لو كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالمريض الذي لا يقدر

واما النوع الثاني منه فهو قلب الشيء ظهر البطن وذلك ان يكون الوصف شاهدا عليك فقلبه فجعلته شاهدا لك وكان ظهرك  
اليك فصار وجهه اليك فنقض كل واحد منهما صاحبه ﴿٥٦﴾ فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة

على الايمان لم يجب عليه اداء الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر عليها دون الاذكار  
كالاخرس والامى تجب الصلوة عليه \* يسقط منه اى من الشفع الثاني او من المصلى في الشفع  
الثاني \* احد وصفه اى احد وصي الواجب وهو القراءة فلم يجهر بحال اماما كان او منفردا \* فنقض  
الاستدلال اى لم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والمجود في جميع الركعات على وجوب  
القراءة في الجميع لعدم المساواة قوله (واما النوع الثاني منه) اى من القلب فهو من قلب  
الشيء اى مأخوذ من قلب الشيء \* ظهر البطن اى جعل ظهرك بطناً وبطنه ظهراً مثل قلب  
الجرب \* وذلك اى القلب المأخوذ من هذا المعنى ان يكون الوصف شاهدا اى حجة عليك  
فقلبه فجعلته شاهدا لك \* فنقض اى ابطال كل واحد منهما اى من الشهادتين او من التعليلين  
صاحبه لما بين \* فصارت اى صار هذا النوع من القلب والتأنيث لتأنيث الخبر \* معارضة  
لانه يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل \* ومعنى المعارضة في هذا النوع اظهر منه في  
النوع الاول لوجود حد المعارضة فيه \* فيها مناقضة اى ابطال للتعليل الاول لان  
المطوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجهه وبانتفاؤه من وجه آخر تكون  
متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم  
الآخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا تكون  
مناقضة \* لانه اى التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما  
على الآخر \* وهذا لا يوجب تناقضا اى ابطال الاول \* الا ان هذا اى هذا النوع من القلب  
لا يكون اى لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلل \* فيه اى في ذلك  
الوصف الزائد تقرير للوصف الاول \* وهذا جواب عما يقال القلب يكون بتعليق الحكم  
بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليل الحكم  
بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة لمعنى ابطال نقل هذه الزيادة تفسير لا وصف  
الاول وتقرير له لا تغيير فلا تجعله في حكم شيء آخر وبما قلنا ذلك لان الخصم قال في صوم  
رمضان هذا صوم فرض ولم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات  
مشروعا معه في هذا الوقت فليس اعلمنا فحين فسرنا الصوم المذكور تفسير اتركه الخصم  
وبنا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع \* وكذلك قال في مسح  
الرأس انه ركن ولم يفسر ان اكمال بامثال الفرض في محل الفرض فحين يبين ذلك فلم يكن  
تغيرا بل كان قلبا لذلك الوصف بعينه فبطل الاول لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان  
في حالة واحدة فاذا تعارضا سقط كلام المجيب لكنه اى القضاء تعين بالشروع \* وهذا اى  
صوم رمضان تعين قبل الشروع وبهذا القدر لا تقع المفارقة \* واعلم ان القلب على  
هذا التفسير والتقسيم هو المذكور في عامة كتب اصحابنا وامانة كرامة اصحاب الشافعي القسم  
الاول في كتبهم وفسروا القلب بأنه تعليق نقيض الحكم المذكور على العلة المذكورة في قياس  
بالرد الى ذلك الاصل بعينه وارادوا بالقض مضى ما ينافي الحكم المذكور ولا يجمع معه \* وانما

بقياس آخر لانه  
يوجب الاشتباه الا  
بترجيح ولا يوجب  
تناقضا الا ان هذا  
لا يكون الا بوصف  
زايد فيه تقرير للاول  
وتفسيره فكان دون  
القسم الاول مثاله  
قولهم في صوم رمضان  
انه صوم فرض فلا  
يتأدى الا بتعين النية  
كصوم القضاء نقلنا  
لما كان صوما فرضا  
استغنى عن تعيين النية  
بعد تعيينه كصوم  
القضاء لكنه انما  
يتعين بالشروع وهذا  
تعين قبل الشروع  
ومثل قولهم في مسح  
الرأس انه ركن في  
الصوم فيسن بثلاثة  
كفسل الوجه فيقال  
لهم لما كان ركنافي  
الوضوء وجبان  
لايسن ثلثيته بعد  
اكمله بزيادة على  
الفرض كفسل  
الوجه وبيانه ان  
مسح الرأس بتأدى  
بالقلب فيكون

(اشراط)

استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه

اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه اورد الى اصل آخر فحكم ذلك الاصل الآخر ان وجد في هذا الاصل كان الرد اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم \* ثم قسموه على قسمين \* احدهما ان يبين المعترض ان ما ذكره المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه \* والثاني ان يبين ان ما ذكره دليل على المستدل وان كان دليلا ايضا \* والاول فلما يتفق له مثال في الشرعيات في غير النصوص وذلك كما لو استدل من ورث الخال بقوله عليه السلام \* الخال وارث من لا وارث له \* فيعترض عليه بان المراد به نفي تورث الخال بطريق المبالغة كما في قولهم الجر ع زاد من لا زاده والصبر حيلة من لا حيلة له \* والثاني ثلاثة اقسام احدها ان تعرض القالب في القلب لتصحیح مذهبه \* وثانيها ان تعرض لابطال مذهب الخصم صريحا \* وثالثها ان تعرض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل \* مثال الاول ما لو قال الخنفي في مسألة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قرينة بنفسه بل لابد من اعتبار عبادة معد في كونه قرينة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحیح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلمته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعارض اشار الى نفي اشتراطه صريحا \* وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحیح مذهبه صريحا كقول الشافعية في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث وقول الخنيفة اعتراضا طهارة لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لتصحیح مذهبه صريحا \* ومثال الثاني ما لو قال الخنفي في مسألة مسح الرأس عضوا من اعضاء الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما يطلق عليه اسم الرأس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعي عضوا من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما في دليله لابطال مذهب خصمه صريحا وليس فيه ما يدل على تصحیح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما تصحیح الآخر لجواز ان يكون الصحیح مذهب مالك رحمه الله وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان القائل في المسئلة قائلين والاتفاق واقعا على نفي قول ثالث ومثال الثالث ما لو قال الخنفي في مسألة بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح \* فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعارض لم تعرض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة \* قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا عن ان تكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبيهة فاصحاب ابي حنيفة رحمه الله الشارطون للتأثير المعترضون عن الطرد والشبه كيف يخطر ببالهم مثل هذه الاقيسة وكيف يعملون بها والاتفات الى مثلها ليس من دأبهم وهجبراهم لكن المخالفين وضعوها من عند انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها

امثلة في كتبهم ليتضح فهم اقسام القالب التي ذكروها \* ثم ذكرنا ان القلب على الاوجه التي ذكرناها نوع معارضة لكنها تفارق مطلق المعارضة \* بانها نشأت من نفس دليل المستدل \* وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيها \* وبانها لا يمكن فيها منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فيما ذكرنا ولهذا كان القلب اولى بالقبول من مطلق المعارضة لان الاشتراك في الاصل والجامع اقوى في الناقضة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله وجامعه على اصل القالب وجامعه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات \* وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعارض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلمته لاستحالة اجتماع القيصين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكيمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما \* والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان مائتعرض لنفيه من اوازم حكم المستدل كما ذكرنا في الامثلة \* وعن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على حكيمين غير متنافيين في ذاتيهما قدام منع اجتماعهما في النوع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالة اذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة لحكم في نظر المستدل ونقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صحح القلب \* ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير \* وان يقول بوجوبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه \* وان يقلب قلبه اذ لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثاني سلب اصل القياس من القلب كذا في عامة نسخ الاصول \* ورأيت في بعض فوائدها الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد للكلام الخصم لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول قوله ( واما العكس فليس من هذا الباب ) اي ليس بمعارضة لان المعارضة للدفع والعكس للتصحيح فلا يكون العكس من المعارضة فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب \* لكنه اي العكس لما استعمل في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب للابطال والعكس للتصحيح \* الحق العكس بالقلب اي بيان العكس ببيان القلب لان ذكر مقابل الشيء بعد ذكره من محسنات الكلام والثاني معارضة فاسدة \* لا يقال لما كان هذا النوع من العكس معارضة فاسدة كان من هذا الباب فلم يستقم نفيه العكس من هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان نفيه يصح باعتبار الفساد اذ الفساد في حكم العدم فانه قد ذكرنا انواع المعارضة في الاصل مع فسادها من هذا الباب \* لانا نقول

واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل والثاني معارضة فاسدة واصل رد الشيء على سنه الاول مثل عكس المرأة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كما ناله وجهها في المرأة وذلك مثل قولنا ما ياتزم بالذير ياتزم بالشروع كالخروج وعكسه الوضوء وهذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح العلل على ما نذكره ان شاء الله تعالى

المراد من قوله العكس ليس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في الكتاب لكنه لما شبه العكس من وجه ادخله في هذا القسم واصله اى اصل العكس لغة رد الشيء على سننه اى رجمه من ورائه على طريقه الاول مثل عكس المرأة اذا ردت المرأة نور بصر الناظر بنورها حتى انعكس نور البصر فابصر الناظر بانعكاس نور بصره الى نفسه نفسه كان له وجهان في المرأة \* قال صدر الاسلام وهذا قول ثمانية المتكلم وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى بارادة الله تعالى فانه جل جلاله يحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما يحدث الروح في البدن عند استعدادة وصلاحيته لقبول \* والدليل على انه ليس بطريق الانعكاس ان صور الاشياء تحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر ونعلم قطعا ان الاعى اذا قابل المرأة بوجهه يحدث صورته فيه ولم يكن لبصره نور انعكس وكذا لو نظر من انطبع صورته في المرأة في تلك الحالة الى شيء آخر خارج المرأة لارتد صورته عنها ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي ان لا يبقى الصورة فيها بعدما صرف طرفه عن المرأة ففرنا ان القول بالانعكاس ليس بتصحیح \* الا ان غرض الشيخ منه التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصور في المرأة بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم تقريبا الى الفهم \* وذكر في بعض نسخ الاصول ان العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله واصله صدر رأس البعير بخطاه الى ذراعه \* وفي اصطلاح الفقهاء الاصوليين هو انتفاء الحكم لانتفاء علته \* وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكور ورده الى اصل آخر \* وذلك اى العكس بالمعنى المذكور مثل قولنا في ان الشروع في النفل فلزم ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخمج \* وعكسه الضوء يعنى عكسه ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكست الحكم بقلب الوصف الذى جعلته علة في الطرد \* وهذا اى العكس المذكور في هذه المسئلة \* وما شبهه كقولنا في الثيب الصغيرة بولى عليها في مالها فبولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانه لا بولى عليها في مالها فلا بولى عليها في نفسها \* مما لا يصلح ان يرجع العلة الى معنى هذا النوع من العكس ليس بقادح في العلة اصلا بل هو يصلح مرجعا للعلة التى تطرد وتنعكس على التى تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف ويوجب زيادة قوة في ظن كون الوصف علة \* والثاني ان يرد على خلاف سننه اى يرد الحكم الى خلافه لاعلى سننه بل سنن غير سننه كذا لفظ النجوم \* وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو في اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذى اوردوا ان كان على خلاف سننه اورد الشيخ في هذا القسم \* مثل قولهم هذا اى الصوم النفل عبادة لا يمتضى في فاسدها يعنى اذا فسدت لا يحب ولا يجوز اتماها والمضى فيها واحترز به عن الخمج فانه وجب بالشروع لان المضى يحجب فيه بمد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع \*

والنوع الثاني ان رد على خلاف سننه مثل قولهم هذه عبادة لا يمتضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه لما جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل الا بطريق الابتداء ولان المقصر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء يختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس

لما كان كذلك أي لما كان الشأن كما قلنا ان الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها \* او لما كان صوم  
النفل على الوصف الذي ذكرنا وجب ان يستوى فيه أي في الصوم النفل على الندز والشروع  
كما استوى عملهما في الوضوء يعني استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده وهذا  
المعنى موجود في التنازع فيه لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب ان يثبت استواءهما فيه كما في  
الوضوء \* وهذا أي هذا النوع ضعيف أي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب  
التسوية \* وقد اختلفوا فيه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد  
القلب فيه اذا سائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما  
ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم  
منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل \* وذهب آخرون الى انه لا  
يقبل بوجوه اربعة ذكرت في الكتاب \* احدها ان السائل جاء بحكم آخر ليس يناقض  
الحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا للمدعى واذا كان كذلك ذهبت  
المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل فلا يقبل الا ان الفريق الاول  
يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل  
كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل \* وفي بيان الوجه  
الرابع دفع هذا السؤال \* ولذلك أي ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع  
من باب المعارضة في الحقيقة وان كان معارضة صورة وإيراده في هذا الباب باعتبار الصورة  
ولهذا كان معارضة فاسدة \* والثاني ان السائل جاء بحكم يجل اذا لاستواء يحتمل المساواة  
في الازام والمساواة في السقوط ولا يمكنه البيان الا بكلام مبني بان يثبت التسوية بين الشروع  
والنذر في الازام وليس الى السائل ذلك \* والثالث ان الحكم الذي ذكره السائل  
يجل لما قلنا والحكم الذي ذكره المستدل مفسر والمجمل لا يصلح معارضا للمفسر اثبت  
الاحتمال في المجمل وانتفائه عن المفسر \* والرابع ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى  
له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود  
شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في  
الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الازام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في إيجاب الوضوء  
بالاجماع واستواءهما في الفرع وهو الصوم النفل باعتبار الازام وهو معنى قوله ثبوت من وجه  
سقوط من وجه \* والمعتان مختلفان على وجه التضاد أي التناقض واختلاف المعنى في الاصل  
مبطل للقياس لانه اياه مثل حكم احد المذكورين يمثل علته في الآخر ويستحيل ان يتعدى من  
الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل فكان هذا نظير اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل  
من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس  
بمقصود قوله ( واما المعارضة الخافضة أي المعارضة التي خلصت عن معنى المناقضة والابطال  
فثمانية انواع خمسة منها تحقق في الفرع وثلاثة في الاصل \* ثم اثنان من الخمسة الواقعة في الفرع

واما المعارضة  
الخافضة فخمسة  
انواع في الفرع ثلاثة  
وفي الاصل

اما التي في الفرع فاصح وجوهها ﴿ ٦١ ﴾ المعارضة بصد ذلك الحكم فيقع بذلك محض

المقابلة فيمنع العمل  
وينسد الطريق  
الابترجيج مثاله  
قولهم ان المسحور ركن  
في وضوءه فيسن تليته  
كالغسل فيقال انه مسح  
فلا يسن تليته كمنح  
الخلف والثاني  
معارضة بزيادة هي  
تفسير الاول وتقرر  
له فتل قولنا ان المسحور  
ركن في الوضوء فلا  
يسن تليته بعد اكمله  
كالغسل وهذا احد  
وجهي القلب على  
ما قلنا واما الثالث فاما  
فيه نفي لما اثبتناه الاول  
واثبتنا لما نفاهمكن  
بضرب تغيير مثل  
قولنا في الثيب اليتيم  
انها صغيرة فنسحق  
كالتاليها اب فقالوا  
هي صغيرة فلا يولى  
عليها بولاية الاخوة  
كالمال وهذا تغير  
للاول لان التعليل  
لا يثبت الولاية  
لالتعيين الولي الا ان  
تحت هذه الجملة نفي  
للاول لان ولاية  
الاخوة اذا بطلت  
بطل سائرهما بناء

صححان بلاشبهة وثلاثة منها فيها شبهة الصحة والثلاثة التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه  
وانما اورد الفاسدة منها في هذا الباب لبيان جميع اقسامها واحاطة سائر انواعها \* اما التي  
في الفرع اي المعارضات التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بصد ذلك الحكم اي بما يخالف  
حكم المستدل بان يدكر علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير  
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع بذلك اي بابرار الضد محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة  
الخصم فيمنع العمل بهما بمدافعة كل واحدة منهما ما يقابلها ويفسد طريق العمل الابترجيج  
احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احدهما وجب العمل بالراجحة حينئذ \* قال  
صدر الاسلام وهذه المعارضة تنجي على كل علة يدكرها المعلن \* مثاله اي مثال هذا النوع  
من المعارضة يتحقق في قول اصحاب الشافعي في تثليث المسحور ركن في الوضوء فيسن تليته  
كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تليته كمنح الخلف \* فهذا معارضة خالصة صحيحة لما فيها  
من اثبات حكم مخالفت للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير \* والنوع الثاني  
وهو قولنا في هذا الموضع ركن في الوضوء فلا يسن تليته بعد اكمله كالغسل معارضة بتغيير هو  
تفسير للحكم الاول وتقرير له \* وهي صحيحة ايضا حتى وجب المصير الى التراجع فيها كما في  
المعارضة الاولى ولكنها ادون الاولى فان الاولى تصبح بدون الزيادة وهذه لا تصح بدونها كذا  
ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا \* وكان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم  
الاول في الدفع ومقدم عليه لانه احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند عامة  
الاصوليين تضمنه ابطال علة الخصم \* ثم ايراد الشيخ رحمه الله هذا النوع ههنا مشكلا لانه في بيان  
المعارضة المحضة خالصة عن تضمن معنى الابطال وهذا النوع ايسر معارضة خالصة وقد ذكره  
في المعارضة التي فيها مناقضة فكيف يصح ايراده في المعارضة الخالصة \* وما ذكر في بعض  
الشروح ان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فيصح ايراده ههنا باعتبار معنى المعارضة  
ويصح ايراده في القسم الاول ايضا باعتبار معنى المناقضة \* وما ذكر في بعض نسخ الاصول  
لاصحابنا ان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء يأتى به على وجه المعارضة وان شاء  
يأتى به على وجه القلب لا بد فاما هذا الاشكال لان الشيخ قيد المعارضة بالخالصة وباراده هذا النوع  
في هذا الموضع لا يحدث خلوص فيه \* وكذا بابرار السائل اياه على وجه المعارضة لا بصير  
معارضة خالصة فلا يستقيم ايراده في المعارضة الخالصة بوجه \* وذكر القاضي الامام وشمس الائمة  
رحمهما الله اقسام المعارضة في الفرع والاصل على وجه المذكور في الكتاب لكنهما ذكر القلب  
والعكس في فصل على حدة وذكر اقسام المعارضة في فصل آخر ولم يفيدا المعارضة بالخلوص  
فاستقام ايراده هذا القسم منهما في اقسام المعارضة كما استقام ايراده في اقسام القلب \* ولكن الشيخ  
لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة على قسمين خالصة وغير خالصة  
ايراده في القسمين لاستلزامه كون هذا النوع معارضة خالصة وغير خالصة ولا عرف وجه  
التفصيص عند قوله (واما الثالث) اي القسم الثالث من اقسام المعارضة الخالصة في الفرع \* فافيه

عليها بالاجماع واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بينا

اي فالعارضة التي فيها نفي لما ثبته المستدل او اثبات لما نفيه ولكن بضرب تعبير فيه اخلال بموضع  
النزاع \* مثل قولنا في ان نفي الاب والجد من الاولياء كالاخ والم ولولاية تزويج الصغيرة عند  
عدم الاب والجد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله انه اى التهمة صغيرة عليهم اقيمت ولا ية التزويج  
كالتى لها اب \* فقالوا اى اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا  
على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وهذا تغير الاول اى تعيين الاخ زيادة  
توجب تغييرا للحكم الاول الذى وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها  
على الاطلاق لالتعيين الولي الزوج لها والخصم بهذه المعارضة علل لنفي الولاية في محل خاص  
وهو الاخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم تكن هذه المعارضة دفعا \*  
الا ان اى لكن تحت هذه الجملة وهى التعليل لنفي ولاية الاخ في التزويج \* نفي الحكم الاول  
وهو اثبات ولاية الانكاح على الصغيرة لتغير الاب والجد من الاولياء على الاطلاق لان قرابة  
الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان  
الولاية لسائر الاقارب تثبت بعد ولاية الاخ بالا جاع كما تثبت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فلما  
اتنى بهذه المعارضة ولاية الاخ الذى هو الاقرب والاصل لان نفي ولاية سائر الاقارب التى  
هى مبنية على ولاية الاخ كان اولى \* او يقال ولاية الاخ منفية عنها بهذه المعارضة وولاية  
من سوى الاخ من الاولياء منفية عنها بالاخ فيكون كل الولايات منفية بهذه المعارضة فن  
هذا الوجه يظهر معنى الصحة فيها وان لم يكن قويا قوله (ففيه صحة من وجه) يعنى ابراده  
في المعارضة بعدما ينافيه ما يوجب فسادا باعتبار ان فيه صحة من وجه وهو انه لو ثبت ما ادعاء  
السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل فن حيث انه لم يثبت بهذه  
المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصد الما يتحقق معنى المعارضة فيه فتكون فاسدة ومن  
حيث ان ما ادعاء السائل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيها جهة الصحة \* وعلى  
ذلك اى على ان في هذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا فقالوا كذا \* الكافر اذا اشترى عبدا  
مسلما يجوز شراءه عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو  
ذلك ويجبر عليه وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز شرفؤه فعمل اصحابنا بان العبد المسلم مال يملك  
الكافر بيعه فيملك شراءه قياسا على المسلم فعارضوه بان الكافر لما ملك بيعه وهو المراد بقوله  
بهذا المعنى \* وجب ان يستوى ابتداءه اي ابتداء الملك وقوله كالمسلم \* وفي التقويم وجب  
ان يستوى حكم الشراء والتقرير عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل لقرار ملك الكافر فيه  
الاتفاق فوجب ان لا يكون محلا ثبوت الملك فيه ابتداء \* ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينه  
المستدل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء  
فلا تكون متصلة بموضع النزاع فتكون قاعدة \* الا ان فيها شبهة الصحة لانه اذا ثبت  
استواء البقاء والابتداء ظهرت المقارنة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب  
الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الابداء باثبات

ففيه صحة من وجه  
وعلى ذلك ما قلنا  
الكافر يملك بيع العبد  
المسلم فيملك شراءه  
كالمسلم فقالوا بهذا  
المعنى وجب ان  
يستوى ابتداءه  
وقراره كالمسلم

و اما الخامس  
فالمعارضة في حكم  
غير الاول لكن فيه  
نفي الاول ايضا مثل  
قول ابي حنيفة في التي  
نعي اليها زوجها  
فذكرت وولدت ثم  
جاء الاول حيوان الاول  
احق بالولد لانه  
صاحب فراش  
صحيح فان عارضه  
الخصم بان الثاني  
صاحب فراش فاسد  
فيستوجب به نسب  
الولد كرجل تزوج  
امراة بغير شهود  
فولدت فهذه المعارضة  
في الظاهر فاسدة  
لاختلاف الحكم الا  
ان النسب للم يصح  
اثباته من زيد بعد ثبوته  
من عمرو صححت  
المعارضة بما يصلح سببا  
لاستحقاق النسب  
فاحتاج الخصم الى  
الترجيح بان فراش  
الاول صحيح ثم عارضه  
الخصم بان الثاني شاهد  
والماء ماؤه فتبين به  
فقه المسئلة وهو ان  
الحكمة والملك احق  
بالاعتبار من الحضرة  
لان الفاسد شبهة فلا  
يعارض الحقيقة  
فيفسد الترجيح

التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى السائل البناء ترجحت جهة الفساد في هذه المعارضة فلا  
تصلح لدفع تعليل المستدل اليه اشير في التقويم وفي ايراد هذا النوع من المعارضة في اقسام  
المعارضة الخالصة من السؤال ما في ايراد النوع الثاني لان جهة صحة المعارضة في هذا النوع  
يستلزم ابطال تعليل المستدل ايضا على تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة قوله (و اما الخامس  
فالمعارضة في حكم غير الاول) يعني يأتي السائل بحكم يخالف حكما آخر ولا يخالف الحكم الاول  
صورة \* لكن فيه اي فيما ثبت بهذه المعارضة من الحكم نفي من الحكم الاول من حيث المعنى كافي  
اقسم الثالث والرابع واليه اشير بلفظة ايضا فان قول السائل في المثال المذكور ان الثاني يستوجب  
نسب الولد يعارض عدم ثبوت النسب للثاني ولا يعارض ثبوت النسب للاول صورة \* الا ان  
الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم ان محل حكمي المستدل والسائل مختلف في هذا النوع وفيما  
تقدم كان المحل واحدا مثل قول ابي حنيفة اي مثل معارضة قول ابي حنيفة رحمه الله في المرأة  
التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته من نعي الناعي الميت فمما اذا اخبر بموته وهو منعي \* فاعتدت  
المرأة وتزوجت بزواج آخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد يكون للاول لانه  
صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج زوج  
آخر وجاءت بالاولا في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش فاسد الى آخره \* فهذه معارضة  
فاسدة في الظاهر لاختلاف الحكم يعني من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي  
والاثبات واحدا لانها صارت جهة للمدافعة والمدافعة انما تحقق فيما قلنا وهما الحكم مختلف لان  
المستدل علة لاثبات النسب من الاول والسائل علة لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه  
عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه \* ولم  
يتعرض في التقويم وغيره لاختلاف الحكم في هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فقيل هو  
اثبات للحكم الاول في محل غير الاول وهو واضح لان التعليل لاثبات النسب من الاول والسائل  
اثبت النسب للثاني فكان محل الحكم مختلفا ففسدت المعارضة لاختلاف المحل اذ من شرطها  
اتحاد المحل ولم يوجد \* الا ان فيها صحة من وجه وهو ان النسب متى ثبت من عمرو مثلا وهو الثاني لا  
يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصوره ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب  
عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من  
هذا الوجه \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان النسب لو ثبت من  
الحاضر اتفي من الغائب لكن الحكم الذي ادعاه المجيب لا ينبغي الا بعد اثبات السائل الحكم الذي  
ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه ابطال المدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد فتكون معارضة  
فاسدة \* فاحتاج الخصم الى الترجيح \* ولما صححت المعارضة من الوجه الذي ذكر احتاج الخصم  
وهو المجيب الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل بان يقول فراش الزوج الاول صحيح والملك  
قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد لاحقية له فكان الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين  
واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد \* ثم عارضه الخصم وهو السائل بان الثاني شاهد اي حاضر

والماء مأؤه وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون أولى بالاعتبار من  
الاول \* فبتين بهذا أى بالترجيح من الجانبين فقه المسئلة وهو ان صحة فراش الاول وقيام  
ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثانى وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء  
ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة أولى بالاعتبار  
من الشبهة كذا في بعض نسخ اصول الفقه \* قال شمس الائمة رحمه الله الفراش الصحيح  
الذى للغائب يوجب استحقاق النسب للاول والفراش الفاسد مع قرأته المذكورة ليس بثلا  
الصحيح فلا يثبت به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لان الشئ لا يثبت الا بما هو فوقه او مثله  
وبعد ما صار النسب مستحقا لزيد لا يمكن اثباته لعمرو بوجه ما قوله ( واما المعارضات  
في الاصل ) أى في المقيس عليه المعارضة في الاصل ان يذ كر السائل علة اخرى في المقيس  
عليه تفقد هى في الفرع ويستند الحكم اليها معارضا للجيب في علته وهى باطلة لما عرفت ان  
الوصف الذى يذ فيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافى الوصف الذى يذ فيه الجيب  
اذا الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلة مختلفة كما لو وقعت في دن قطرة بول ودم وخثر تجس  
بنجاسة البول والدم والخثر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض ببقى الباقي منجسا \* ثم اشار  
الشيخ الى بيان فساد انواعها مفصلة فقال واما المعارضات في الاصل فتلاثة اى ثلاثة انواع  
\* معارضة بمعنى لا يتعدى اى يذ كر السائل علة في الاصل لا يتعدى الى فرع كما اذا علل  
الجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه به متفاضلا كالذهب  
والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن وانها عدمت في الفرع فلا  
يثبت فيه الحرمة \* وذلك باطل اى هذا النوع من المعارضة باطل اذا التعليل بمعنى لا يتعدى  
باطل \* لعدم حكمه وهو التعدية فاننا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا  
تعليل عن التعدية بطل الخلو عن الفائدة اذا الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرع  
يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به \* وفساده لو افاد تعدية يعنى لو  
عارض السائل بمعنى يفيد تعدية كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه  
او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الامن حيث انه تعدم  
تلك العلة في هذا الموضع وقد مر غير مرة ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح  
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة \* مثال التعدية الى فصل  
مجمع عليه ما اذا علل الجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه  
فيحرم بيعه متفاضلا كالخنطة والشعر \* فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل  
ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع وهذا المعنى يتعدى الى  
فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذا يناقش الجيب السائل فيها لكن المعارضة  
في هذا الموضع لا تنقيد للسائل الامن حيث انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا ان عدم

واما المعارضات في  
الاصل فتلاثة معارضة  
بمعنى لا يتعدى  
وذلك باطل لعدم  
حكمه وفساده  
لو افاد تعدية والثاني  
ان يتعدى الى فصل  
مجمع عليه لانه لا ينفى  
العلة الاولى والثالث  
ان يتعدى الى معنى  
مختلف فيه

العلة لا يصلح دليلا \* ومثال ما اذا تعدى الى فرع مختلف فيه ما اذا عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل \* واقرى الوجوه الثلاثة المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع يجمع عليه واذا ثبت فساد هذا الوجه كان فساد ما سواه اولى بالثبوت \* ثم في لفظ الكتاب نوع اشتباه فان اللام في قوله وفساده متعلقة بقوله وذلك باطل كاللام الاولى والضمير فيه راجع الى المعنى فصار التقدير المعارضة بالمعنى الذي لا يتعدى باطلا لكذا وفساد المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعدية وهذا لا يصلح تعليلا لما ذكره لان ما لا يتعدى لا يفيد تعدية بوجه اذ لو افاد تعدية لم يبق غير متعدد \* وكان ينبغي ان يقال بهذا الترتيب المعارضات في الاصل ثلاثة انواع معارضة بمعنى لا يتعدى ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع يجمع عليه ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه والكل باطل لعدم حكم التعليل وهو التعدية ان كان المعنى الذي عارض به السائل غير متعدد وفساده لو افاد تعدية لانه لا يتعلق بموضع النزاع \* الا ان نظر المشايخ لما كان الى تصحيح المعنى لم يلتفتوا الى رعاية الالفاظ في جميع المواضع \* ثم ان الشيخ ذكر لفظ البطلان فيما اذا كان المعنى غير متعدد ولفظ الفساد فيما اذا كان متعديا لان الفساد في الاول من وجهين عدم صحته في نفسه لان التعليل بعلة قاصرة غير صحيح وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني من وجه واحد وهو عدم تعلقه بالنزاع فيه قوله (ومن اهل النظر من اصحابنا من جعل هذه المعارضة اي المعارضة في الاصل باقسامها الثلاثة حسنة كذا في بعض الفوائد \* وهذا لا يستقيم في القسم الاول لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز التعليل بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لا يتعدى فاسدة بخلاف بينهم \* ثم ساق كلام القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة رحمه الله يشير الى ان الخلاف في القسم الاخير وهو المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه فانها ذكر افساد القسمين الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قالوا وكذلك ما يتعدى الى فرع مختلف فيه وبيننا الخلاف فيه فقالا ومن الناس من زعم ان هذه معارضة حسنة \* وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تمسكوا بان العلة احدا الوصفين لا كلاهما بالاجماع فصارتا متدافعتين اي متنافيتين بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى من السائل ابطالا للعلة المحبب من طريق الضرورة فيكون في هذه المعارضة معنى الممانعة والمدافعة فتصح بهذا الاستدلال منهم انما يستقيم في القسم الاخير دون الاولين اذ لا يمكن للمحبيب فيه ان يقول ثبت الحكم في الاصل بالمعنيين جميعا لا تنكراه ثبوت الحكم بالعلة التي ذكرها السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا فيثبت التدافع بالاتفاق فيبطل المعنيان بالتعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذا المعارضة من هذا الوجه \* فاما في القسمين الاولين فيمكن للمحبيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا فلا يتحقق الاجماع في هذين القسمين على ان العلة احدا المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق لفوات معنى الممانعة اصلا \* وبيان

ومن اهل النظر من اصحابنا من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فصارتا متدافعتين بالاجماع فيصير اثبات الاخرى ابطالا من طريق الضرورة

ما ذكرنا ان السائل اذا عارض في تعليل الحنطة بالكيل والجنس للتعبية الى الجص بان  
المعنى في الاصل الطعم دون النكيل والجنس لا يمكن للمعجب ان يقول يجوز ان يكون الحكم  
ثابتا بالعلتين لانكاره ثبوت الحرمة في النفاحة بالنفاحتين والحنطة بالخفتين الذي هو موجب  
علة السائل فيثبت الادافع فاما اذا عارض في هذه الصورة بالاقتيات والادخار او عارض في  
مسئلة بيع الحديد بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزنية فيمكن له ان يجمع بينهما فيقول  
يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعنيين فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فتكون فاسدة  
بالاتفاق \* والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم يعقد على ان العلة احد الوصفين قصدا  
بل الاتفاق واقع على انه لا تنافي بينهما ذاتا لجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما بانفراده  
ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وحينئذ يتعدى الحكم باحدهما الى فروع وبالآخر الى  
فروع اخرى \* وانما اجمعوا على فساد احدي العلتين لمعنى فيها للصحة العلة الاخرى الا ترى  
ان اصحابنا واصحاب الشافعي وان اتفقوا على ان العلة في الحنطة الكيل والطعم وان الصحيح  
احدهما دون الآخر لم يقولوا بفساد احدهما للصحة الاخر ولا بصحة احدهما لفساد الاخر بل  
قال كل فريق بصحة مادعاء علة لمعنى فيه بوجوب الصحة وفساد علة صاحبه لمعنى فيها  
بوجوب الفساد واذا كان كذلك كان اثبات الفساد لاحدى العلتين بثبوت صحة الاخرى باطلا  
بل لابد من ذكر معنى مفسد في نفس الوصف لثبوت الفساد فيه كالأبد من ذكر معنى  
مصحح لثبوت الصحة فيه \* الا ترى ان لظهور فساد احدي العلتين لا يثبت التأثير في  
الاخرى بالاجماع كذلك عكسه \* فان قيل لو لم يثبت فساد احدي العلتين عند ثبوت صحة  
الاخرى لزم اجتماعهم على الباطل لان الاجماع انعقد على صحة احدهما دون صحتهما  
\* قلنا \* انما يلزم ذلك ان او ثبتت صحتهما قطعا وانكنا لم يثبت بل احتمل ان يكون الفاسدة هي  
التي بين صحتهما والاخرى هي الصحيحة \* او يقول الاجماع غير مسلم بدون بيان المفسد \* واعلم  
ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ  
رحمه الله لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة \* وعند بعضهم  
ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم مما ذكر ثبوت الحكم في الفرع  
لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود  
في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه  
وقال دليلك انما كان ينهض على لو كان ما ذكره مستقلا بالعلية وليس كذلك لدلالة الدليل  
على انه لابد من ادراج الوصف الذي اقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا هذه  
المعارضة وامقبلوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة \* وقال بعضهم  
المفارقة هي المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا  
\* ولما كانت هذه المعارضة مفارقة وهي من الاسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع  
انه قد يقع الفرق بمعنى فقهى صحيح في نفسه بين الشيخ وجهه ابراهه على طريق يقبل مند \*

والجواب ان الاجماع  
انعقد على فساد  
احدهما لمعنى فيه لا  
لصحة الاخر كالكيل  
والطعم والصحيح  
احدهما لا غير لكن  
الفساد ليس لصحة  
الاخر لكن  
لمعنى فيه يفسده  
فانبات الفساد لصحة  
الاخر باطل فطلت  
المعارضة وكل كلام  
صحيح في الاصل

فقال وكل كلام صحيح في الاصل اى في نفسه \* يذكر على سبيل المفارقة اى يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم \* فاذا كره انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفاقة صحيحة على حد الانكار فيقبل منك لا محالة \* كقولهم في اعتاق الراهن \* اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلى اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن الا في حق المرتهن بالابطال اى بطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده \* فكان مردودا كالبيع اى كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن \* فقالوا اى فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذى هو الاصل وبين الاعتاق الذى هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فيه فقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاصل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فيه فقد لازما وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره من ايس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل \* والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل \* ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص اى الاصل دون تغييره وانا لاسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه \* وبانه اى بيان فوات هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع \* وقف اى توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالا جاع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن ثم البيع كذا في الاسرار \* وانت في الفرع وهو الاعتاق \* تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اى تلغى من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخه لا يفسخ بوجه بخلاف البيع \* وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف \* واصلا نصب على التمييز او على المصدر لا على انه مفعول به كما ظنه البعض \* وما مفعول به وكذلك ان اعتبره باعتاق المريض اى ومثل اعتبار الخصم الاعتاق بالبيع ادباره اياه باعتاق المريض في لزوم تغيير حكم الاصل فانه لما لم يمه ما ذكرنا من الفساد في ادباره الاعتاق بالبيع الحقه باعتاق المريض لانه لا ينفذ مع انه لا يقبل الرد والفسخ \* وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض المديون عبده ولا مال له غيره \* وهذا لان حق المرتهن في العبد المرهون اقوى من حق الغرماء في عبدا المريض بدليل انه لا يمنع البيع على المريض لحق الغرماء ويمنع على الراهن ثم ان حقهم يمنع نفوذ اعتاق المريض اذا مات في مرضه فحق المرتهن اولى \* ففي هذا التعليل تغيير لحكم الاصل \* لان حكم الاجاع ثم في اعتاق المريض توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه كما يكتب بادام يسعى في بدل رقبته \* ولزوم

يذكر على سبيل  
المفارقة فاذا كره على  
سبيل الممانعة كقولهم  
في اعتاق الراهن انه  
تصرف من الراهن  
يلاقى حق المرتهن  
بالابطال وكان مردودا  
كالبيع فقالوا ليس  
كالبيع لانه يحتمل  
الفسخ بخلاف العتق  
والوجه فيه ان نقول  
ان القياس لتعدية  
حكم النص دون  
تغييره وانا لاسلم  
وجود هذا الشرط  
هنا وبانه ان حكم  
الاصل وقف ما  
يحتمل الرد والفسخ  
وانت في الفرع تبطل  
اصلا ما لا يحتمل  
الرد والفسخ وكذلك  
ان اعتبره باعتاق  
المريض لان حكم  
الاجاع ثمة توقف  
العتق ولزوم الاعتاق  
وانت قد عدت  
البطلان اصلا فان  
ادعى في الاصل حكما  
غير ما قلنا لا نسلم

الاتفاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا \* وانت عديت الابطال اصلا  
 ابطلت الاتفاق في الفرع من الاصل بحيث لو اجازته المرتن بعد لا ينفذ فكان تغيير الحكم  
 الاصل في الفرع \* قال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط وعق المريض عندنا لا يلفوا اقيام  
 حق الغرماء ولكنه يخرج الى الحرية بالسعاية لا بحالة فهنا ايضا ينبغي ان لا يلفوا الا ان هناك هو  
 بمنزلة المكاتب مادام يسمى وهما يكون حرا وان لم يمتد السعاية عند اعتبار الرهن لان العتق في  
 المرض وحمية والوصية تأخر عن الدين الا ان العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية في قيمته  
 لرد الوصية \* قال وبهذا يتبين ان هناك الواجب عليه بدل رقبته ولا يسلم له المبدل ما لم يرد  
 البدل وهما السعاية على العبد ليست في بدل رقبته بل في الدين الذي في ذمة الرهن لان حق  
 المرتن ذلك فوجوب السعاية عليه لا يكون مانعا من ذمته في الحال \* ولهذا قلنا لو ايسر  
 الرهن هذا رجع العبد عليه بما ادى من السعاية وهناك لا يرجع العبد على احد بما سعى فيه من  
 قيمته \* فان ادعى اى المعلن في الاصل وهو البيع او اعتاق المريض حكما غير ما قلنا بان يقول  
 حكم البيع البطلان لا التوقف وكذا حكم اعتاق المريض فلا يكون في هذا التعليل تغيير حكم  
 الاصل لم نسلم لان عندنا حكمهما ما ذكرنا فان وافقنا فيه يلزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه  
 بان قال عندى حكمهما البطلان يكون هذا رد المختلف الى المختلف وهو فاسد ايضا لانه ليس  
 بحجة على الخصم قوله (ومثل قولهم) اى مثل تعليل اصحاب الشافعى في ايجاب الدية في القتل  
 العمد بانه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطأ \* فان فرق السائل بان العمد ليس  
 كالخطأ في لزوم المال لان وجوب المال في الخطأ باعتبار تعدد ايجاب المثل من جنسه لان الخطأ  
 مذكور لعدم القصد فيصير الى ايجاب المال خلفا عنه صوتا لادم من الهدر وقد عدم هذا المعنى في  
 الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق \* فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول  
 من السائل فسيبيله ان يقول لا سلم قيام شرط القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل \* وتفسيره اى  
 بيان عدم قيام شرط القياس ان حكم الاصل وهو القتل خطأ شرع المال خلفا عن القود عند  
 العجز عن استيفائه وانت بهذا التعليل جعلت المال من اجاله قود حيث اثبت بطريق الاصل  
 كالقود والخلف قط لا يزاحم الاصل فكان هذا تقييلا بوجوب تغيير حكم الاصل فكان باطلا \*  
 وهو نظير مذهبه في ايجاب الفدية على الخائن مع الصوم اذا اخرجت القضاء الى السنة الثانية  
 فانه جعل الفدية التي هي خلف عن الصوم من اجاله في الوجوب حيث اوجبهما جميعا \*  
 وقد بينا معنى في اول باب دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة  
 اثرها لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل يجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا يقبل النقص وانما يرد  
 المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لم يبق الاطراد ولكن قد يرد  
 النقص صورة على العلل المؤثرة فيحتاج الى دفعه ببيان انه ليس بنقص \* وانما بين ذلك اى عدم  
 ورود النقص على العلل المؤثرة حقيقة وان يترأى نقضا صورة بطرق اربعة والله اعلم

ومثل قولهم قتل  
 آدمي مضمون فيوجب  
 المال كالخطأ لان ائمة  
 المثل غير مقدور عليه  
 وسيبيله ما قلنا ان لا  
 نسلم قيام شرط القياس  
 وتفسيره ان حكم  
 الاصل شرع المال  
 خلفا عن القود وانت  
 جعلته من اجاله وقد  
 بينا ان المناقضة لا  
 ترد على العلل المؤثرة  
 بعد صحة اثرها وانما  
 تبين ذلك بوجوه  
 اربعة وهذا

( باب بيان وجوه دفع المناقضة ) قال الشيخ الامام رضى الله عنه وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين بطلت ﴿ ٦٩ ﴾ المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى

والشهادة وبين الشهادات انه متى

احتمل التوفيق ونظر

ذلك بطل التناقض اما

الاول فبالوصف

الذى جعله علة

والثاني بمعنى الوصف

الذى به صار الوصف

علة وهو دلالة اثره

والثالث بالحكم

المطلوب بذلك

الوصف والرابع

بالغرض المطلوب

بذلك الحكم اما

الاول فظاهر مثل

قولنا في مسح الرأس

انه مسح فلا يسن

تلبسه كمسح الخلف ولا

يلزم الاستنجاء لانه

ليس بمسح ولكنه

ازالة النجاسة الا ترى

انه اذا احداث فلم

يتلطف به بدنه لم يكن

الاستنجاء سنة

وكذلك قولنا في

الخارج من غير

السبيل ان الخارج من

الانسان فكان حدثا

كالبول ولا يلزم عليه

اذا لم يسل لانه ظاهر

وليس بخارج لان

تحت كل جلدة

### ( باب بيان وجوه دفع المناقضة )

\* وحاصل ذلك اى حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ذكره علة وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا لان الجمع بين النقيضين غير متصور ومتى لم يمكن الجمع لزمه النقص \* ثم بهذه الوجوه الاربعة يمكنه الجمع من غير رجوع عن الاول وبها يتبين الفقه كما ينبغي لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفى فالدفع على طريق الفقه انما يكون بوجوه لاتزال الابضرب تأمل اما الدفع بالفاظ ظاهرة فلا يكون فقها بين الدعوى والشهادة كما اذا ادعى الفا واقام شاهدين فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخسمائة لا يقبل الشهادة الا ان يوفق فيقول كان الواجب الفا وخسمائة الا ان قبضت خسمائة \* وكذلك اذا ادعى انه اشترى من فلان هذا العين فشهد شاهدان انه وهبه منه لا يقبل الا اذا قال وهبني فجدد فاشترته منه وبين الشهادات بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخسمائة والمدعى يدعى الاكثر يقبل الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة \* وكذا لو شهد بسرقة بقر وقال احدهما لونه احمر وقال الآخر لونه اسود تقبل عندا في حنفية رحمه الله لا مكان التوفيق بان شهد كل منهما على ما وقع عنده من لون البقر كما عرف في موضعه قوله ( اما الاول اى الوجه الاول من وجوه الدفع الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقص فتختلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة \* والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة اثره اى اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا في صورة النقص فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا \* والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مختلفا عن الوصف بل هو موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا اذ النقص ان يختلف الحكم عن الوصف عند عدم المانع وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فالما عند من ياباه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه \* والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول شمس الاثمة بالغرض المطلوب بالتعليل وهو واضح ولفظ التقويم ثم بالغرض الذى قصد المعلن التعليل لاجله وان ثبت الحكم بقدره \* اما الاول فظاهر اى الدفع بالوجه الاول وهو الدفع بالوصف ظاهر الصحة لان الوصف ركن العلة فعدم الحكم عند عدمه يكون دليل صحة فيصح الدفع به \* مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تلبسه كمسح الخلف فيورد عليه الاستنجاء بالاجار نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث فان العددا ان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا احتيج الى التثليث فانه يقع سنة بالاجاع \* وكذا الاستنجاء بحجر له ثلثة احرف سنة وان لم يكن العدد مسنونا عندنا كذا في بعض الشروح \* فندفعه بالوصف بان نقول ان الاستنجاء ليس بمسح اى لا اعتبار للمسح فيه بل المعتبر فيه ازالة النجاسة بدليل انه شرع بشئ له اثر في الازالة كالجرو والماء وبدليل انه لو احدث ولم يتلطف به بدنه بان خرج منه رشح لم يكن المسح سنة ولو كان الاستنجاء مسحاً لم يتوقف على تلطخ البدن كمسح الرأس والخلف \* وبدليل

رطوبة وفي كل عرق دما فاذا ازاله الجلد كان ظاهرا الخارجا الا ترى انه لا يجب به الغسل بالاجاع

ان فسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله بالغسل اذا انفصل في محل المسح مكروه كافي مسح الرأس والخف \* وكذلك اى ومثل قولنا في الخارج من غير السيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول \* وزاد بعضهم قيد الحيوة فقالوا من بدن الانسان الحى اجترأوا عن النجس الخارج من الميت فانه لا يوجب اعادة غسله ثانيا ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم يبق انسانا على الاطلاق فلا يكون داخل تحت مطلق لفظ الانسان \* ثم اورد عليه ما اذا لم يسلم عن رأس الجرح نقصا فانه خارج نجس وليس يحدث ومثله حدث في السيلين بلا خلاف وبهذا زاد بعضهم لفظ الكثير فقالوا الخارج الكثير النجس من غير السيلين حدث اجترأوا عنه \* فوجب دفع هذا القرض بمنع الوصف بان يقال لانسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار لم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسلم لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة في كل عرق دما وجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كن كان في بيت او خيمة مستترابه اذا رفع عنه ما كان مستترابه يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة \* الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجاع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان ذلك او كثيرا ولو ثبت عندنا اذا جاوز قدر الدرهم ويسن اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجاع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها وكذا لو ازيلت عن ذلك المحل بقطنه او بالمسح على جدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال لانه لم يخرج وليس بخارج الا ترى انه اذا خرج مع الزقاق دم والبراق غالب لا ينتقض الطهارة لانه لم يخرج بقوة نفسه بل بقوة غيره وهو البراق \* ولانسلم انه نجس ايضا على ما روى عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا قوله (واما الدفع بمعنى الوصف وهو التأثير فانما يصح لان الوصف لم يصرفه بصيغته اى بمجرد صورة اللفظ لا بدنا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملائمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته \* وانما صار جهة بمعنى الذى يعقل به اى يعلم وبفهم من الوصف ضربان \* احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا بمعنى ظاهر لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على الاصابة \* والثاني بمعنى الثابت به اى بالوصف دلالة وهو التأثير فان الوصف بواسطة معناه لاغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان وصف بالمسح بواسطة معناه لاغوى يدل على التخفيف الذى هو المؤثر في اسقاط التكرار \* ووصف الخروج في مسئلة السيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذى هو المؤثر في ايجاب التطهير \* على ما ذكرنا فيما سبق يعنى في باب تفسير القياس في بيان طلة الربوا وفي باب ركن القياس في قوله الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروح معقول دلالة \* فكان اى المعنى

( الثاني )

واما الدفع بمعنى الوصف فانما يصح لان الوصف لم يصرف جهة بصيغته وانما صار جهة بمعنى الذى يعقل به وذلك ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا والثاني بمعنى الثابت به دلالة على ما ذكرناه فيما سبق فكان ثانيا لغة فصح الدفع به كاصح بالقسم الاول فكان دفعا بنفس الوصف وهذا احق وجهى الدفع لكن الاول اظهر فنبه به وذلك مثل قولنا مسح في الوضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كصح الحلف ولا يلزم الاستصحاب لان معنى المسح تطهير حكمى غير معقول والتكرار لتوكيد التطهير فاذا لم يكن مراد ابطال التكرار الا ترى انه تأدى بعض محله بخلاف الاستصحاب لانه لازالة عين النجاسة وفي التكرار توكيده الا ترى انه لا تأدى بعضه فصارت ذلك نظير الفصل وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة

وكذلك قولنا انه  
نجس خارج فكان  
حدنا كالبول ولا  
يلزم اذالم يسئل لان  
ماسال منه نجس  
اوجب تطهيره حتى  
وجب غسل ذلك  
الموضع فصار بمعنى  
البول وهذا غير  
خارج اذالم يسئل  
حتى لم يتعلق به  
وجوب التطهير

الثاني وهو المعنى المؤثر ثابته اى بالوصف لغة كالمعنى الاول لانه ثبت بواسطة المعنى الاول  
\* وهذا كثر آراء القريب بصير اعتاقا بواسطة الملك فان الموجب للعتق في الحقيقة هو الملك لكن  
لما كان الملك مضافا الى الشراء صار العتق بواسطة الملك مضافا الى الشراء ايضا حتى صار  
المشتري معتق فكذا التأثير بواسطة المعنى اللغوي صار مضافا الى الوصف به موجبا للحكم  
في الفرع \* نصح الدفع به اى بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي فان الدفع في  
القسم الاول وهو الدفع بنفس الوصف بالمعنى اللغوي \* فكان اى الدفع بالتردفا \* بنفس  
الوصف اى بمنع نفس الوصف كالقسم الاول \* وهذا اى الدفع بالتأثير احق وجهى الدفع باعتبار  
وهما الدفع بنفس الوصف والدفع بالتأثير لان التأثير هو المقصود من الوصف شرعا دون  
المعنى اللغوي منه \* لكن الاول اى الدفع بالمعنى الاول اظهر لان المعنى اللغوي مفهوم كل احد من  
اهل اللسان فبداناه وذلك اى الدفع بالتأثير يتحقق في هذين المثالين ايضا \* وقوله لان معنى  
المسح دليل على المجموع يعنى انما لا يكون التكرار فيه مسنونا وانما لا يلزم الاستنجاء لان معنى  
المسح اى تأثيره انه تطهير حكمى غير معقول المعنى يعنى ليس المقصود منه حصول التطهير  
حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل زدا به البجاسة التى في المحل وكذا الفصل في موضع المسح  
مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الفصل افضل بل هو امر تعبدى مبنى على التخفيف  
كالتميم والتكرار فيم شرع وهو الفصل انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا  
بطل التكرار الذى شرع لتوكيده وكان مكره لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الفصل  
\* الا ترى ان المسح تأدى بعض محله توضيح لكون التطهير غير مقصود فيه يعنى الغرض  
يتأدى بمسح بعض الرأس وهو الربع او مقدار ثلاثة اصابع عندنا وعندهم مقدار ثلاث شعرات  
ولو كان التطهير مقصودا لما تأدى بعض المحل كالنسل بخلاف الاستنجاء لان التطهير فيه  
مقصود اذ هو ازالة عين البجاسة ولهذا كان الفصل فيه افضل وكان هو الاصل فيه الا انه اكتفى  
بالحجر والمدر تخفيفا \* وفي التكرار توكيده اى توكيد ازالة المقصودة في الاستنجاء \*  
الا ترى توضيح لكون ازالة البجاسة التى هى تطهير فيه مقصودا يعنى لو استعمل الحجر في  
بعض المحل دون البعض لانبم الاستنجاء ولو كان نفس المسح فيه مقصودا لتأدى ببعضه كمسح  
الرأس والخلف \* فصار ذلك اى الاستنجاء باعتبار الاستيعاب والقصد الى تطهير المحل  
نظير الفصل في الاعضاء المفصلة \* منه كالضمضة \* او فرضا كغسل الوجه لان نظير المسح فلذلك  
شرع التكرار فيه \* وهذا معنى ثابت اى كونه تطهير احكاميا غير معقول المعنى مؤثرا في المنع  
من التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهى لا تنبى عن التطهير الحقيقى وانما  
يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف \* وعبارة التقويم ان وصف  
المسح انما صار دالة مع التثليث لانه قد ظهر اثره في نفسه من حيث التخفيف في مقابلة الفصل  
\* فعلا يعنى من حيث انه يتأدى بعض الاصابع \* وذاتا من حيث انه اصابه وكذلك قدرا  
من حيث التأدى بعض المحل وهذا المعنى معدوم في الاستنجاء (قوله) وكذلك اى ومثل قولنا

في الخارج من غير السيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول \* ولا يلزم عليه ما اذا لم يسل لان  
 ما سال منه نجس اوجب تطهير ابعني الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه \* وثر في نجس  
 ذلك الموضع ويجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجاع كما يجب بخروج  
 البول فلما ساوى البول في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب الحكمية بل اولى لانما دون  
 الطهارة الحقيقية واخف منها من حيث انها طهارة \* وهذا اي الذي ظهر ولم يسل لم يوجب  
 تنجيس المحل ولم يؤثر في ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجاع فلم يكن كالبول  
 في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها قس بدلالة التائيد ان غير السائل لم يدخل تحت  
 التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد ضرورة ومثله يكون مرجعا للعللة  
 فكيف يكون نقضا \* وقوله غير خارج اذا لم يسل وان لم يتنجس الى ذكره لانه في بيان الدفع بالتأثير  
 لا في بيان الدفع بنفس الوصف بل كان يكفي ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير الا انه  
 ذكره ليضم الدفع بالوصف الى الدفع بالتأثير توكيدا \* فان قيل ماذا كرمتمه \* وثر في ايجاب غسل  
 ذلك الموضع غير مستقيم على اصلكم على الاطلاق لان الخارج النجس اذا تجاوز عن رأس الجرح  
 لا يؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عندكم حتى لو توضع من غير غسل  
 ذلك الموضع جازت صلوته واذا لم يؤثر خروج مادون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف  
 يؤثر في ايجاب الحكمية قلنا غير ضامن هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجاع ان الشرع عفا  
 عن القليل في السيلين حيث كفي بالايجار ولم يوجب الغسل فالحقنا غير السيلين بهما في هذا  
 الحكم ايضا وهذا لا يدل على عدم تأثيره في ايجاب الغسل بل القليل مؤثر في ايجاب الطهارة  
 الحقيقية والحكمية جميعا كالكثير في الموضعين اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا في القليل  
 عن ايجاب احدي الطهارتين فبقيت الاخرى واجبة به \* على ان عندنا خصم الحكم في القليل  
 والكثير سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير \* وعند مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى  
 قالوا لو رأى المصلي في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلوة ويفسها ان لم يخف فوت  
 الوقت ثم يصلي \* وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل مادون الدرهم من النجاسة تقوته الجماعة ولكن  
 لا تقوته الصلوة في الوقت انه يشتغل بفسها ويصلي منفردا ففرغنا ان القليل مؤثر في ايجاب  
 كالكثير قوله (واما الدفع بالحكم) فكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع الممل مائة درهم من النقض  
 بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا سلم ان الوصف ان وجد لم يوجد حكمه بل الحكم  
 موجود فيها ايضا تقديره كما اذا قال المجيب ان انقص سبب الملك البدل وهو الضمان فيكون سببا  
 لملك البدل وهو المنصوب فاذا ورد عليه المدبر نقضا حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس  
 بسبب الملك البدل يدفعه بالحكم بان يقول لا سلم تخلف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب للملك  
 كالبيع لانه مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقرن في البيع دخل المدبر في البيع واخذ حصته من  
 الثمن حتى يبقى المقد في القرن بحصته ولو لم يكن السبب منعقد في حق المدبر لما انعقد العقد في القرن  
 لانه يصير بايعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حرقن وباعهما لكنه اى

واما الدفع بالحكم  
 فثقل قولنا في الغصب  
 انه سبب لملك البدل  
 فكان سببا لملك البدل  
 ولا يلزم المدبر لانا  
 جعلناه سببا فيه ايضا  
 لكنه امتنع حكمه لمانع  
 كالبيع يضاف اليه

السبب وهو الغصب امتنع حكمه وهو ثبوت الملك للمانع وهو حق المدبر نظر المدبر لالان السبب لم يوجد كالبيع يضاف الى المدبر بقدر سبب في حقه لما قلنا وان امتنع حكمه للمانع واذا كان امتناع الحكم للمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظر الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل يكون طردا \* وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة فاما عند من انكره فالغصب في المدبر ليس بسبب الملك العين فكان عدم الحكم لعدم العلة للمانع مع وجوده على ما مر في باب التخصيص \* وانما اورد الشيخ رحمه الله هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله فانه اورد في التقويم على هذا الوجه \* ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه قد ذكر في شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لا يجوز فعر فثبته منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة \* ورايت في نسخة اخرى اظنها من مصنفات الشيخ في بيان هذا الوجود ان الغصب سبب لامارة ملك المبدل في المواضع كلها الا ان في فصل المدبر انما لا ينعقد سببا لان في المحل مانعا كافي للبيع فانه سبب لافادة الملك ثم اذا ضيف الى المدبر لا ينعقد سببا للمانع في المحل فكذا ههنا فجعل السبب غير منعقد للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لوجودها مع المانع قوله ( ومثل قولنا في الجمل الصائل ) الجمل اذا اتصال على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر الصائل والعبد الصائل \* ونحن نقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه كالموت اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لاحياء الممجة لاتنافي عصمة المحل لان دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كافي الاتلاف لدفع المخضمة وكافي مباشرة محظور الاحرام عند المذنب بشرط الضمان وهو الكفارة \* ويلزم عليه ما اذا اتلف العادل مال الباغى حال القتال والبغي \* وما يجري مجراه مثل اتلاف نفس الباغى واتلاف عبد الغير اذا اتصال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاحياء الممجة ثم عصمة المحل قد سقطت في هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه احياء لنفسه \* فيدفع هذا النقض بالحكم بان يقال لا نسلم ان العصمة في تلك الصور سقطت لهذا المعنى وهو احياء الممجة لكنها سقطت بالبغي في حق الباغى وبالصيال في حق العبد لان العبد ادعى مكلف وانه في حق الدم والحياة مبقى على اصل الحرية فبطلت حرمة بصياله كما تبطل حرمة الحرب بصياله وبطلان حق المولى بطريق التبع كافي اقراره بالحدود والقصاص \* فكان اى اتلاف مال الباغى وما يجري مجراه \* طردا اى موافقا لما ذكرنا من المعنى لان نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها في صور النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا في هذه الصور كافي اتلاف الجمل الصائل لكنه لا يمنع وجود معنى آخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام مع كونه موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى آخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولي لانه ليس

ومثل قولنا في الجمل  
الصائل ان المصول  
عليه اتلفه لاحياء  
نفسه والاستحلال  
لاحياء الممجة لا ينافي  
عصمة المتلف كما اذا  
اتلف دفعا للمخضمة  
ولا يلزم مال الباغى  
وما يجري مجراه لان  
عصمته لم تبطل بهذا  
المعنى فكان طردا  
لان نقضا وكذلك متى  
قلنا في الدم انه نجس  
خارج فكان حدثا  
لم يلزم دم الاستحاضة  
لانه حدث ايضا لكن  
عمله امتنع للمانع

بموجب العصمة كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسئلة والصول والصيل  
الوثب والمهجة الدم ويقال للمهجة دم القلب خاصة والمراد منها هنا الروح يقال خرجت ممجته  
اذا خرجت روحه وكذلك اي وكما يلزم المدبر ومال الباغي على المسئلين المتقدمين لوجود  
حكم العلة في صور النقص لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسئلة يعني لو قيل انه دم خارج نجس  
وليس يحدث حيث لم ينتقص به الطهارة مادام الوقت باقيا وما دامت تصلى الفرض وما يتبعه  
من النوافل لان سلم انه ليس يحدث بل نقول انه حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت  
للعذر ولهذا تلزمها الطهارة لصلاوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحديث فان خروج الوقت  
ليس يحدث بالاجماع والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه لما منع كالبيع بشرط الخيار  
فهذا معنى قوله امتنع عمله لما منع وهذا على قول من جوز تخصيص العلة ايضا (قوله واما الرابع  
وهو الدفع) فان الغرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الخاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في  
المعنى الموجب للحكم وقد حصل فايرد نقضا على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد على  
الاصل الذي هو مجمع عليه فالجواب الذي للخصم في محل الوفاق هو الجواب لنا في محل النزاع \*  
وذلك مثل تعليلنا في الخارج من غير السيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كخارج من احد  
السيلين فاورد عليه دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد نقضا على الاصل  
اذا هو خارج نجس عن احد السيلين وليس يحدث والثاني يرد نقضا على الفرع فانه خارج نجس  
من بدن الانسان ومن غير السيلين وليس يحدث \* فيدفع بالغرض وهو ان يقال ان المقصود  
من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السيلين وبين الاصل وهو الخارج من  
احد السيلين وقد حصل فان الخارج من احد السيلين حدث \* فاذا لم يدام صار عفوا لقيام  
وقت الصلوة اي بسبب قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء فيلزم ان تكون قادرة ولا قدرة  
الابسقوط حكم الحدث في هذه الحالة \* فكذلك هذا اي قتل الاصل الفرع وهو الخارج  
من غير السيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع  
عند الزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة  
من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله (وكذلك) اي وكما يدفع  
بالغرض في هذه المسئلة يدفع بالغرض في مسئلة التامين فان علماءنا قالوا السنة في التامين  
الاخفاء دون الجهر خلافا لشافعي \* لانه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال الله تعالى لموسى  
وهارون \* قد اجبت دعوتكما \* وروى ان موسى كان يدعو وهرون عليهما السلام كان يؤمن  
فكان سنته الاخفاء كما في سائر الادعية اذا الاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى \* ادعوا ربكم تضرعا  
وخفية \* ولقوله عليه السلام \* خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكتفي \* او هو ذكر حقيقة لان  
آمين بالمداغم من اسماء الله تعالى كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكانت سنته الاخفاء كما في  
سائر الادكار لقوله تعالى \* واذ كر ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر من القول \* الآية  
وقوله عليه السلام للذي رفع صوته بالذكر \* انك لن تدعو اصم ولا غابيا ويلزم عليه الاذان

واما الرابع فنل  
قولنا نجس خارج  
ولا يلزم دم الاستحاضة  
ودم صاحب الجرح  
السائل الدائم لان  
غرضنا التسوية بين  
هذا وبين الخارج  
من المخرج المعتاد  
وذلك حدث فاذا لم  
صار عفوا لقيام  
وقت الصلوة فكذلك  
هذا وكذلك قولنا  
في التامين انه ذكر  
فكان سبيله الاخفاء  
ولا يلزم عليه الاذان  
وتكبيرات الامام  
لان غرضنا ان اصل  
الذكر الاخفاء  
وكذلك اصل الاذان  
والتكبيرات الا ان  
في تلك الاذكار معنى  
زائدا وهو انها  
اعلام فلذلك اوجب  
فيها حكما عارضا لا  
تري ان المنفرد  
المنفرد لا يجهر بالتكبير  
ومن صلى وحده  
اذن لنفسه

وتكبيرات الامام في الصلوة فانما اذكار شرعت بالجهر في دفع الغرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل ان يجعل الذكركسبيا لشرع المخافة وان يسوى بين التأمين وبين سائر الاذكار في هذا المعنى وقد حصل ذلك لان في صور النقص الاصل هو الاخفاء ايضا الان في تلك الاذكار معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل \* وهو انها اعلام بفتح الهمزة اي دلالات على انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة \* وانها اعلام بكسر الهمزة اي هي اخبار وتبيين لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن آخر وللناس بدخول الوقت ولهذا سمى اذانا فذلك المعنى الزائد اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لا تصلح اعلاما لابصفة الجهر \* فبيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكرك وسائر الاذكار اندفع النقص \* ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم بان يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صور النقص لانه لا يمنع اقوى وهو ما ذكرنا لان وجوده لا يمنع وجوده اخرى يوجب الحكم على خلاف الاول وكان الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا الوجه المقتضى او المنفرد فقد اساءوا كذا لوجه الامام فوق حاجة الناس الى العلم فقد اساءوا الى المعنى الموجب للجهر فيما وراء موضع الاعلام \* فان قيل سلنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء لانه قد قام في التأمين معنى آخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم علق تأمين القوم بتأمين الامام في قوله اذا امن الامام قاموا ولولم يكن تأمين الامام مسموعا لما صح تعليق تأمين القوم به \* ويؤيده ما روى ابو وائل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتأمين \* وما روى عن عطاء انه قال ادر كنت ماثين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا اذا امنوا سمع لتأمينهم خبطة في المسجد قلنا قد حصل الاعلام ببيان الموضع حيث قال في حديث آخر واذا قال الامام والاضالين فقولوا آمين فلا حاجة الى الاعلام بالجهر فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الاترى الى قوله عليه السلام في هذا الحديث فان الامام يقولها ولو كان تأمينه مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام وقد اختلف اخبار في فعل النبي عليه السلام فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر على ان ابراهيم النخعي راد حديث ابى وائل فقال اشهد ابو وائل وغاب عبد الله وابو وائل من الاعراب \* وما روى عن عطاء معارض بما روى عن عمرو على وابن مسعود رضي الله عنهم بخلافه فان مذهبهم في التأمين الاخفاء \* واكثر ما في الباب ان يكون بين الصحابة اختلاف فيدل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح بما ذكرنا اليه اشير في الاسرار قوله (وهذا) اي الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يمتنى اهل النظر منهم في باب الدفع انه اي الفرع لا يفارق الاصل يعني انهم اذا دفعوا النقص بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا النقص لا يفارق الاصل فهو الدفع بالغرض الذي ذكرنا الا انهم لقبوه بانه لا يفارق حكم اصله ونحن لقبناه بالغرض لانه ابين في وجه الدفع مما قالوا اذ ليس فيه بيان ان عدم مفارقتها في الحكم المطلوب من التعليل او في ورود النقص عليهما فكان بمنزلة الجمل وفيما قلنا بان تسويتها في الغرض وهو

وهذا معنى قول  
مشايخنا في الدفع  
انه لا يفارق الاصل  
لكن ما قلناه ابين في  
وجوه الدفع واذا  
قامت المعارضة كان  
السبيل فيه الترجيح  
وهذا

الحكم المطلوب من التعليل مع ورود النقص فكان بمنزلة المفسر فلماذا اخترنا هذه العبارة قال القاضي الامام رحمه الله وبهذه الوجوه الاربعة من الدفع تين الفقه فانه اسم لضرب معنى نال بالتأمل والاستنباط فالدفع على طرق الفقه هو ان يكون بوجوه لا نال الا بضرب تأمل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة فما يقع بها الاحتراز عن النقوض بمجرد السماع فلا يكون فقها \* قال وقد زاد مثايننا من اصحاب الطرد في هذه العلل المؤثرة فعلوا مسح الرأس انه مسح بالماء فاشبه مسح الخف احترازا عن الاستنجاء بلفظ ظاهر وعلاوا للدم السائل بانه نجس خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير في نفسه احترازا عن غير السائل بلفظ ظاهر وعلاوا لا يحجب الملك في المصوب بالنصب عند اداء الضمان بانه سبب اوجب ملك البدل فيوجب ملك البدل القابل للملك احترازا عن المدبر وانه سبب سماه وانفو ذكر الوقوع الغنية عنه بما دونه والله اعلم قوله (واذا قامت المعارضة) ولما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة ذلك في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اى تحققت بان لم تدفع بطريق من الطرق السلوكية في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح فان اسوأ احوال الجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل الجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ لم يندفع بطريق آخر \* فان لم يأت للجيب الترجيح صار منقطعا \* وان رجح الجيب علته فلا سائل ان يعارض ترجمته بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلمه فان لم يمكنه ترجمته بترجيح علته لم يمانعه الجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة على ما سنبينه والله اعلم

﴿ باب الترجيح ﴾

قال الشيخ الامام  
الكلام في هذا الباب  
اربعة اضرب احدها

﴿ باب الترجيح ﴾

اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف والتخير دون الترجيح لقوله تعالى \* فاعتبروا يا اولي الابصار \* فقامر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام \* نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر \* ولان الامارات الظنية لا تزيد على البيئات والترجيح غير معتبر في البيئات حتى لم ترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات \* وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترب به ما يقوى به على \* معارضة فانهم قدموا خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الخناتين على خبر من روى ان لاماء الامن الماء وقدموا ايضا من روى ان زواجه انه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم \* من اصبح جنبا فلا صيام له \* وقوى على خبر ابى بكر رضى الله عنهما فلم يلحقه وحلف غيره \* وقوى ابو بكر رضى الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على

(وزن)

في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة والثاني ٧٧ في الوجوه التي تقع بها بترجيح والثالث بيان الخلف

وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام \* مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن \* والجواب عن تمسكهم بالآية ان مقتضاها وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح ظاهرا لان الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك \* وعن تعلقيهم بمسئلة الشهادة ماسياتي \* واعلم ايضا ان الترجيح انما يقع بين المظنون لان الظنون تنفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلي واقرب حصولا واشد استغناء عن التأمل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان فاطمان فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ والواجب المصير الى دليل آخر او التوقف \* ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية فبعد ذلك الكلام في ترجيح الاقيسة على الوجوه التي ذكرها الشيخ في الكتاب قوله ( في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة ) يحتمل ان يكون من اللف والنشر المستقيم اى في تفسير الترجيح لغة ومعناه شريعة \* ويجوز ان يكون من اللف والنشر المشوش اى في تفسير الترجيح شريعة ومعناه لغة \* اما الاول وهو تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح اى الوجوه الصحيحة التي يقع بها الترجيح في الاقيسة فاما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها \* فان الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات رجحان ولهذا قال القاضي الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطففت كفة السنجحات ميلا لا يبطل معنى الوزن \* فصار الترجيح بناء على المماثلة فقوله بناء خبر صار وقائما خبر بعد خبر \* او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائما خبر صار صبار الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرنا مبينا على المماثلة قائما بكذا لانه لما كان عبارة عن فضل احد المثلين لابد من المماثلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لابد من ان يكون قائما اى ثابتا بوصف هو تابع اذا لاوصاف اتباع للذوات \* ثم يحتمل ان يكون قوله فصار الترجيح الى آخره بيان المعنى الشرعى والاول بيان المعنى اللغوى \* ويحتمل ان يكون هذا تحقيق المعنى اللغوى وقوله كذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعى \* واصل ذلك اى اصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرناه رجحان الميزان اى هو مأخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصد في العادة كالدائق ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدائق في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرده الوزن في مقابلته بل يهدر ويحمل كان لم يكن \* اما الستة والسبعة الواو بمعنى او اذا ضمت الى احدى العشرتين يعنى اذا قبلت عشرة بعشرة وضمت الى احدىهما ستة او سبعة ونحوهما لا يسمى ذلك ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر وذلك بقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا يبنى اصل التعارض وذلك معنى الترجيح شرعا

في تعارض وجوه الترجيح والرابع في الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل بعدم في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمى ذلك رجحانا كالدائق ونحوه في العشرة فاما الستة والسبعة اذا ضمت الى احدى العشرتين فلا الارى ان ضد الترجيح التظفيف

\* قال شمس الأئمة تسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان الممالة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحان لان الممالة لا تقوم بها عادة \* ويجوز ان يكون مراد الشيخ من احدى العشرتين حقيقة العشرة ومن الاخر السجدة التي في مقابلتها قوله ( وكذلك معنى الترجيح شرعا ) اي وكلينا معنى الترجيح لغة فهو في الشرع بذلك المعنى ايضا اذ هو في الشرع عبارة عن اظهار قوة لاحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لانتكون حجة معارضة \* وهو معنى قول صاحب الميزان الترجيح ان يكون لاحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهر او عبارة بعض الاصوليين انه تقوية احد الطرفين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به وبطرح الآخر \* وفدسه بعضهم بانه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يقوى على معارضة \* فقوله احد الصالحين احتراز عما لا يكون احدهما او كلاهما صالحا للدلالة \* وقوله مع تعارضهما احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما اذ الترجيح انما يكون مع التعارض لا مع عدمه قوله ( الا ترى اننا جاوزنا ) التوضيح لما ذكرنا الترجيح في الشرع كالترجيح في اللغة من حيث ان ما يقع به الترجيح يكون وصفا لا اصلا فانما قد جاوزنا فضلا في الوزن في قضاء الدين بقوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل ابدر همين \* وزن وارجح فانما معاشر الانبياء هكذا وزن \* ولم يجعله اي ذلك الفضل حجة حتى يمنع من الجواز لان الفضل الذي يحصل به الرجحان زيادة تقوية وصفا بالوزن لا مقصودا بسببه \* فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة \* وكان من قبل ما يقع به التعارض بصفة التطبيق يعني بوزن قصده في مقابلة الاخر وان كان فيه صفة التطبيق \* صار ذلك الفضل حجة حتى كان باطلا ولم يكن متميزا كهيئة المشاع لانه مما يقع به الممالة فانه يكون مقصودا بالوزن فلا بد من ان يجعل مقصودا في التملك بسببه وليس ذلك الالهة فان قضاء العشرة يكون بمثابة عشرة فتبين ان بالرجحان لا يفوت اصل الممالة لانه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة وما يكون مقصودا بالوزن يفوت به الممالة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولما ذكرنا ان الترجيح لغة وشرعية انما يقع بوصف هو تابع لا بما هو اصل قلنا في ترجيح ترجيح العلل انه لا يقع بما يصلح حلة بانفراده لانه لا يصلح تبعا وانما يقع الترجيح بوصف لا يصلح حلة بانفراده وهو قوة الاثر \* واعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحابنا الى انه يصح الترجيح بها لان الدليل الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من جنسه فيساوون بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به \* ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عارضه دليل آخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على الآخر الا ترى ان العلة المنتزعة من اصول ترجح على المنتزعة من اصل واحد تقوية بكثرة اصولها بالعلل المنتزعة من اصول وكلها يدل على حكم واحد تكون

الا ترى اننا جاوزنا فضلا في الوزن في قضاء الدين قال النبي عليه السلام للوزان وزن وارجح ولم يجعله حجة فان كان ذلك اكثر مما يقع به الترجيح وكان من قبل ما يقع التعارض بصفة التطبيق صار حجة وكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون حلة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين على عين واقام آخر اربعة لم يترجح لان ذلك حلة انضم الى مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف مؤكدا معنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق نو كيدا

اولى بالترجيح من العلة الواحدة من المنزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة في انفسها وكثرة اصولها ايضا \* وذهب عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بالنضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الاتباع لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستند بنفسه فلا يكون تبعاً لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيساقط الكل بالتعارض \* وهذا بخلاف العلة المنزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في نفسها فتترجح على الاخرى بتقويها فاما للعلل فلا تقوى بكثرةها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل يشهد بصحة علمه المنزعة منه لا بصحة علة اصل آخر \* ولانسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد \* ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم من عدم ترجيح الشهادة بكسرة العدد فان احد المدعين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين دالة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للمجته وكذا لو اقام ثلاثة لان زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجية بطريق الاصلالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم فلا يقع به الترجيح \* ولو اقام احد هما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤكده معنى الصدق في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وان الترجيح انما يحصل بما يزيد قوة الما جعل حجة وبصير وصفاله قوله (ولهذا) اي ولان الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر لما قلنا بل يترجح بقوة الاثر فيه بناء كدما هو الركن في القياس \* ولا القياس بالنص لان النص متى شهد لصحة القياس صارت العبارة للنص وسقط القياس في ان يضاف الحكم اليه في المنصوص نفسه على ما مر ان تعليل النص بعله لا تعدى ساقط \* ولان النص فوق القياس وقد بينا ان القياس لا يترجح بقياس آخر لانه لا يصير تبعاله فبالنص اولى \* ولا نص الكتاب بنص آخر يعني اذا وقعت المعارضة بين اثنين لا يترجح احدهما بآية اخرى بل يترجح بقوة في النص بان يكون مفسرا او محكما والذي يعارضه دونه بان كان مجعلا او ما لا على ما ذكره في اول الكتاب \* حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب اي من الخبر الذي دونه من اخبار الاحاد لان الجملة هي الخبر المقول من النبي صلى الله عليه وسلم والاشتهار يوجب قوة ثبوت في النقل الذي به يثبت الخبر عن النبي عليه السلام وبصير حجة وبصير وصفا للخبر لانا نقول خبر مشهور ومتواتر وشاذ \* وبهذا خرج الجواب عما يقال كان ينبغي ان يترجح الخبر بكثرة الرواة حتى لو كان خبر راو واحد ولمعارضه راويان او رواة يترجح على الاول اذ ليس في الاشتهار الا كثرة الرواة وقد انكر الشيخ ذلك في باب المعارضة لان بدثرة الرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر او الشهرة لا يتحدث وصف في الخبر يتقوى به بل هو في خبر الاحاد كما كان فاما ما ذابغ حد التواتر او الشهرة فقد

لهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث آخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام

حدث فيه وصف تقوى به حيث يقال خبر مشهور ومتواتر فيعتبر هذه الكثرة في الترجيح دون الاولى \* ونقل عن بعض مشايخنا ان احد النصبين المتعارضين وان كان لا يترجح ينص آخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعه فيصالح مرجحاً وذكروا شمس الأئمة رحمه الله ان احداً لم يترجح بالقياس وينبغي ان يكون هذا اصح لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد وان لم يبق حجة مع النص كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحاً لاحدى البينين لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصلة وان لم يكن حجة في هذا الموضع \* وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر فيما ذكرنا من الامثلة لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه فيما اذا جرح رجل رجلاً جراحة يعني جراحة بقصد بها القتل وجرحه آخر جراحات كذلك ايضاً حتى لو خدش احدهما وجرح الآخر فالضمان ان كان خطأ والقصاص ان كان عدواً على الجراح دون الخادش فمات منها اي من جميع الجراحات بان مات ولم تندمل واحدة منها حتى لو جرحه احدهما واندمل ثم جرحه الآخر \* واندمل جرح احدهما بعد ما جرحاه ثم مات قبل اندمال جرح الآخر كان الدية او القصاص على من لم يندمل جرحه دون الآخر \* وذلك خطأ انما قيد به مع انه لو كان عدواً لا يترجح صاحب الجراحات على الآخر بل يجب القصاص عليهما ايضاً لبيان ان صاحب الجراحات وان لم يترجح يساوي صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسمة الدية عليه \* ويانه لو جرح احدهما جراحة واحدة والاخر تسع جراحات فلو قيل بالترجيح لكان الدية في الخطاء والقصاص في العمد على صاحب التسع دون الآخر \* ولما سقط الترجيح كان اعتبار عدد الجراحات ممكناً في الخطاء بقسمة الدية عليه واجاب عشرهما على صاحب الجراحة الواحدة وتسعة اعشارها على الآخر ومع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجاني لاعداد الجنائيات وفي العمد بعد سقوط الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجنائيات بعدم تجزؤ القصاص فوضع المسئلة في الخطاء لبيان ان بعد سقوط الترجيح المصير الى عدد الجاني لا الى عدد الجنائيات \* وانما وجب المصير الى عدد الجاني دون عدد الجنائيات لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر العدد في الجراحات ويعتبر الجراحات الحاصلة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة الا ترى انه لو انفرد صاحب الجراحات لم تكن عليه الدية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة ففرقنا ان المعتبر عدد الجاني لاعداد الجنائيات \* حتى يجعل وحده قاتلاً انما ذكر هذا ليعلم ان الترجيح في جملة قاتلا وحده واهدار جنابة الآخر لا في اعتبار عدد جنائياته مع اعتبار جنابة الآخر \* لان كل جراحة يعني من جراحات صاحب الجنائيات المتعددة يصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفاً لجنابة اخرى فلا يقع بها الترجيح \* ولو قطع احدهما يده ثم جرح الآخر رقبته فالقاتل هو الذي جرح رقبته دون الآخر صاحب بزيادة قوة فيما هو علة النقل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه

وكذلك اذا جرح رجل رجلاً جراحة وجرحه آخر جراحات فمات منها وذلك خطأ ان الدية يجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلاً لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفاً يقع به الترجيح

حياء بعد فعله بخلاف الآخر قوله (وكذلك قلنا) أي وكافلنا بمساواة صاحب الجراحات المتعددة صاحب الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشايع المبيع في الشفعة\* والشقة ص الجزء من الشيء والنصيب \* وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى من كان جواره من جانبين لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد ليكنه بيان قول الشافعي رحمه الله بقوله وقد وافقنا الشافعي في هذا \* وصورته دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالاتفاق لكن كان لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضي بالشقص المبيع بينهما اثلاثا بقدر ملكهما وان كان البائع صاحب الثلث قضى به بين الباقيين ارباعا \* وان كان صاحب السدس قضى به بين الآخرين اخماسا \* وعندنا يقضى بالمبيع بين الباقيين انصافا بكل حال \* وقوله لان كل جزء الى آخره دليل على المفهوم من هذا التقرير لاعلى الملقوظ وهو المساواة بمعنى قلنا انهما سواء في استحقاق الشقص ولار جحان لصاحب الكثير على صاحب القليل \* لان كل جزء من اجزاء السهم يعني السهم الذي في يد صاحب الاكثر علة تامة لاستحقاق حصة المبيع بالشفعة \* فقامت المعارضة لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء بما في يده وان قل \* فلم يصلح شيء من السهم الذي في يده وصفاته في ذلك الشيء \* وهو باقي السهم فلا يقنع به التزجج اذ لم يوجد في جانب صاحب الكثير الاكثر العلة وهي غير صالحة للترجج \* وقوله قد وافقنا الشافعي على هذا اشارة الى المفهوم ايضا اي وافقنا على عدم التزجج حيث لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا ولورجج صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع وبجرمان صاحبه \* ليكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمر والولد المتولدين من الاشجار والحيوانات المشتركة فجعله اي حق الشفعة منقسما على قدر الملك \* وكان هذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلطاً بان جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولداً من العلة وهي ملك الشفع ما يرفع به ومنقسما على اجزائها وكلاهما غير منقسم لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارناً للعلة وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة لكل جزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام كان نصبا للشرع بالرأى وذلك فاسد \* بل الشفع يأخذ المبيع باعتبار ان ملكه القديم جعله احق من الدخيل لامن حيث ان المأخوذ صار حقا للملكه شرعا واذا لم يصير المأخوذ من مرافق ملكه لم يوزع عليه \* ولئن كان مرفقا فهو مرفق من حيث ان الاصل علة وثبوت حق التملك للمبيع حكم له ثم الملك يثبت له من الثمن الذي يعطيه فكان مرفقا من حكم العلة لامن العلة فلم يؤثر فيه زيادة العلة بخلاف الثمرة لانها تولد من الشجر فثلث الشجر لا يولد الا ثلث الثمرة والعلة بدل المنفعة فثلث المنفعة لا يكون له الا ثلث البدل قوله ( واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة )

وكذلك قلنا نحن في الشفيعين في الشقص الشايع المبيع بسهمين متفاوتين انهما سواء في استحقاقه لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره فقد وافقنا الشافعي على هذا لانه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر الملك وكان هذا منه غلطاً بان جعل حكم العلة متولداً من العلة ومنقسما على اجزائها واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد علة بانفراده

يعني ماتت امرأة وترك ابن عمي عم واحد من الزوجين صورة ظاهرة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد من التعصيب والزوجية علة للاستحقاق بانفراد بمنزلة ما لو كانا في شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب وتصح من اربعة ثلاثة للزوج وسهم الآخر \* وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام \* وصورة المسئلة اخوان زيد وعمرو ولكل واحد منهما ابن فمات زيد وتزوج امرأته التي هي ام ابنه عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذي كان للعمرو من غير هذه المرأة ابنا عم لابن زيد احدهما اخو لام ومات هذا الابن وترك ابني عمه هذين لا غير كان للذي هو اخوه لام السدس بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة ويصح من اثني عشر سهم سبعة اسهم الاخ وخمس للآخر \* وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة رضي الله عنهم وقال ابن مسعود رضي الله عنه المال كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه لانه اجتمع لليت عصبتان استوتا في قرابة الاب وتقدرت احدهما بقرابة الام فتترجح على الاخرى كاخوين لاب احدهما لام وهذا لان العلة يترجح بزيادة من جنسها اذا كانت الزيادة لاتصلح علة بنفسها لو انفردت كما بينا والزيادة ههنا هي الاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لم يصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العصوبة كافي الاخوين لاب احدهما لام \* بخلاف ابني عم احدهما زوج حيث لم يترجح احدهما بالزوجية لان الزوجية ليست من جنس القرابة والعلة انما تترجح بالزيادة من جنسها لا من خلاف جنسها \* وجه قول العامة انه اجتمع في ابن العم الذي هو اخ سببان لليراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما ولا يصير احدهما تبعا للآخر كما لو وجد في شخصين \* وهذا لان الترجيح انما يقع بما لم يصلح علة بانفراده فاما ما يصلح علة بانفراده فلا يقع به الترجيح كما بينا في الجراحات والشهادات وههنا الاخوة بانفرادها علة صالحة للاستحقاق ولا تصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس العمومة وهي اقرب من العمومة فان استحقاق الم وابن الم بعد استحقاق الاخ فلا تصلح مرجحة للعمومة بل تعتبر علة بانفرادها كالزوجية في المسئلة الاولى \* بخلاف الاخوين لاب احدهما لام حيث يرجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام بل يرث الذي لام ما يفرض والاخر بالعصوبة مع ان المنزل واحد وهو قرابة الاخوة لان ذلك امتنع لمعينين \* احدهما ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام فلا تصلح تبعا لقرابة الام بوجه \* والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الآخر بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحة لاختلاف الحكم فلم يخرج الى الترجيح \* وما يجري مجراه اي يجري المذكور وهو

وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب خلافا لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة بانفرادها لا يصلح وصفا لانها اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام فانها جعلت وصفا للاخوة لاب لان هذه الجهة تابعة والمنزل واحد وانما يجب طلب الرجحان من قبل الاوصاف مثل العدالة في الشاهد وما يجري مجراها

العدالة مثل فقه الراوى وحسن ضبطه واتقانه ومثل التأثير فى القياس ( قوله واما الثانى )  
وهو الوجوه التى بها يقع الترجيح على وجه الصحة فاربعة \* احدها الترجيح بقوة الاثر  
يعنى اذا كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر كان راجحا عليه  
وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يتأتى الترجيح \* والثانى  
بقوة ثباته اى هبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصفاً احد  
القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لحكمه \* والثالث بكثرة اصوله  
اى اصول احد القياسين او اصول الوصف \* والرابع الترجيح بالعدم اى عدم الحكم \*  
عند عدمه اى عدم الوصف وهو العكس الذى مر بيانه \* اما الاول اى صحة الوجه  
الاول \* فلان الاثر معنى الحجته يعنى المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر \* فهما  
قوى اى كان اقوى كان الاحتجاج به اولى \* لفصل وصف فى الحجته اى لزيادة اثره وكان  
فى الوصف الذى هو حجة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس فان القياس وان كان  
مؤثرا ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه \* وهو اى القياس فى ترجمه  
بقوة الاثر مثل الخبر فى ترجمه بقوة الاتصال \* او ترجيح القياس بقوة الاثر مثل ترجيح  
الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم \* ازداد اى الخبر قوة بما يزيد  
قوة فى ذلك المعنى وهو الاتصال \* بضبط الراوى الباء متعلقة بيزيد \* وسلامته اى سلامة  
الخبر عن الانقطاع باتصال الاسناد \* على ما مر ذكره فى بيان اقسام السنة قوله ( وليس  
كذلك فضل عدالة بعض الشهود ) جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار  
الوصف حجة بالاثرو والخبر بالاتصال ثم الشهادة لان ترجيح بقوة العدالة عند التعارض حتى  
لو وجد اصل العدالة فى الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة فى احد الجانبين اقوى منها  
فى الجانب الآخر فكذا القياسان بعد ما ظهر تأثيرهما يذبغى ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر \*  
وقال وليس كذلك اى كذا ذكرنا من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود \* لانه اى  
الفضل او العدالة على تأويل المذكور \* ليس بذى حد ليمكن معرفة ترجيح البعض بزيادة قوة  
فيه عند الرجوع الى حده \* ولا متنوع اى ليس بذى انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليعلم  
لبعضها قوة عند المقابلة ببعض \* بل هو اى العدالة هى التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعقد  
الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة منه متعذرا لانه امر باطن فربما كان  
الذى يظن انه اعدل ادنى درجة فى التقوى من الذى يظن انه دونه فيها بخلاف تأثير العلة  
فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك لان تأثير العلة انما يثبت  
بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها \* على اننا لانسلم ان الشهادة  
صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس كلهم سواء فى اصل الولاية الثابتة  
باصل الحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب  
على القاضى القضاء ولا يلتفت الى زيادة قوة فى العدالة من احد الجانبين فاما القياس فاصار حجة

واما القسم الثانى فعلى  
اربعة اوجه الترجيح  
بقوة الاثر والترجح  
بقوة ثباته على الحكم  
المشهود به والترجح  
بكثرة اصوله  
والترجح بالعدم عند  
عدمه اما الاول فلان  
الاثر معنى حجة فهما  
قوى كان اولى لفضل  
وصف فى الحجته على  
مثال الاستحسان فى  
معارضة القياس وهو  
كالخبر لما صار حجة  
بالاتصال ازداد قوة  
بما يزيد قوة فى ذلك  
المعنى بضبط الراوى  
واتقانه وسلامته  
عن الانقطاع على ما  
مر ذكره وليس  
كذلك فضل عدالة  
بعض الشهود على  
عدالة بعض لانه  
ليس بذى حد ولا  
متنوع بل هو التقوى  
ولا وقوف على  
حدوده

الابالتأثير والتفاوت فيه ثابت على ما بينا \* مثاله اى مثال الترجيح بقوة الاثر \* ما قلنا فى طول الحرة اى الغناء والقدرة على تزوج الحرة \* وفى المغرب الطول الفصل يقال لفلان على فلان طول اى زيادة وفضل وعن الشعبي اذا وجد الطول الى الحرة بطل نكاح الامة فعدها بالى واما قولهم طول الحرة فتسنع فيه \* انه لا يمنع الحر من نكاح الامة حتى لو كان مالكا مهر الحرة فتزوج امة جاز عندنا \* وقيد بالحر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق \* وقال الشافعى رحمه الله يمنع يعنى لم يحزله نكاح الامة مع طول الحرة المؤمنة او الكتانية لانه برق ماءه بنكاح الامة اذ الولد يتبع الام فى الرق والحرية \* على ضنية اى حال كونه مستغنيا عن ارقاق جزؤه بقدرته على نكاح الحرة \* وذلك اى استرقاق الجزء مع الاستغناء عنه حرام على كل حر لانه كالاهلاك حكمهما اذ الرق فى الاصل عقوبة الكفر الذى موجب القتل ولهذا كان للامام الخيار فى الكافر المغنوم بين القتل والارفاق ولانه استدلال الجزء وكان حراما بالضرورة وهى خوف الوقوع فى الزنا المشار اليه فى قوله تعالى \* ذلك لمن خشى العنت منكم \* وذلك لان طريق اقتضاء الشهوة فى الاصل النكاح لا غير وهذه الشهوة مركبة فى الطباع فتى اشتهى وهو عاجز لم يؤمن الوقوع فى الزنا فابيع له حال العدم نكاح الامة لدفع الضرورة والضرورة ترتفع باصابة الطول فيرتفع الاباحة كحل الميتة \* وفى قوله على حراحتراز عن العبد فانه لا يحرم عليه ارقاق جزؤه بنكاح الامة مع قدرته على نكاح الحرة لانه رقيق حقيقة فلا يكون فى نكاحه للامة ارقاق جزؤه الحربل كان امتنا من تحصيل صفة الحرية للجزؤ وذلك لا يحرم عليه \* وهذا وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارفاق كالاهلاك الى آخره ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حرة على امة حيثبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد ايضا مع الغنية لانا قلنا السبب وهو العقد مقام حقيقة الارفاق فى الحرمة بالضرورة فيكون اذا البقاء على السبب حكم البقاء على رق ثبت والارفاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء عليه فانه يبقى بعد الاسلام والتوبة \* ولا يلزم ايضا اباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد اصلا لان فى العزل تضييع الماء والامتناع من تحصيل الولد وكان ذون التسبب لاهلاك الولد الموجود \* ولا يلزم ايضا ما اذا كان الزوج محبوبا وعينا او كانت الامة المنكوحة عجزا او عقيما او صغيرة حيث لا يباح النكاح ولم يكن فيه ارقاق الولد لان الارفاق امر يحصل بالعلوق من مناه وذلك امر باطن لا يوقف عليه فاقم نكاح الامة مقام الارفاق كاقم النكاح مقام الوطى والعلوق فى اثبات حرمة المصاهرة وثبوت النسب \* وقلنا انه اى نكاح الامة مع طول الحرة جائز لانه نكاح بملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر \* كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا أقوى الاثر اى هذا القياس أقوى اثر من القياس الاول \* لان الحرية من صفات الكمال فان آدمى يصير بها اهلا للولايات وتملك الاشياء واستحقاق الكرامات الموضوعات لا يشرف كان تأثيرها فى الاطلاق وفتح باب النكاح الذى هو من النعم لا فى المنع والحجر \* والرق من اسباب تنصيف الحل فان العبد لا يملك الانكاح امرأتين لنقصان حاله بالرق والحر يملك نكاح اربع يشرف الحرية فيجب ان يكون الرقيق فى النصف مثل الحر فى الكل فى اعتبار الشروط

مثاله ما قلنا فى طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعى رحمه الله يمنع لانه برق ماءه على ضنية وذلك حرام على كل حر كالذى تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح بملكه العبد باذن مولاة اذا دفع اليه مهرها يصلح للحرمة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة

وهذا أقوى الاثر لان  
الحرية من صفات  
الكمال واسباب  
الكرامة والرق من  
اسباب تنصيف الحل  
فيجب ان يكون الرقيق  
في النصف مثل الحر  
في الكل فاما ان يزداد  
اثر الرق ويتسع حله  
فلا وهذا اثر ظهرت  
قوته ويزداد وضوحا  
بالتأمل في احوال  
البشر الا يرى انه  
حل لرسول الله عليه  
السلام التسع اولى  
مالا يتناهي لفصله  
وشرفه فاما ما ذكر  
من الاثر فضعيف  
بحقيقته لان الارقاق  
دون التضييع وذلك  
جائز بالعزل باذن  
الحر فالارقاق اولى  
وضعيف باحواله فان  
نكاح الامة جائز لمن  
يملك سرية يستغنى  
بها عنه

لانهما مختلفان في اصل الحل لافي الشروط \* الاترى ان العبد في الثنتين مثل الحر في الاربع  
في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو عن عدة الغير والولى على اصل الخصم فلو كان عدم  
الطول شرطاً لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطاً في حق العبد ايضا لانه لا اثر للرق  
في اسقاط الشروط وتنصيفها وكيف يجوز ان يتسع الحل الذي ثبت بطريق الكرامة بالرق  
الذى هو من اوصاف نقصان وتضييق الحرية التى هي من اوصاف الكمال واسباب  
الكرامات فيحل للعبد تزوج الامة مع طول الحرية وتزوج الامة على امة وعلى حرية ولا يحل شئ  
منهما للحر وهذا عكس المعقول ونقض الاصول \* وهذا اى ما بينا ان الحرية من صفات الكمال  
الى آخره \* اثر ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل \* وازداد قوة ووضوحا بالتأمل في  
احوال البشر فان ثابت بطريق الكرامة في حق البشر ازداد زيادة الشرف حتى ان النبي  
صلى الله عليه وسلم لما كان اشرف الناس ابيح له نكاح تسع نسوة او مالا يتناهي على ما روت  
عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله حتى ابيح له من النساء ماشاء فثبت ان زيادة الكرامة  
توجب زيادة الحل فلا يجوز القول بزيادة حل العبد مع نقصان حاله على الحر \* فان قيل نحن  
نسلم ان تأثير الرق في المنع وتأثير الحرية في الاطلاق ولكن ما لم يؤد الى الارقاق فاذا ادى حرم  
كرامة له لا بحسبه كما حرمت المجوسية على المسلم دون الكافر \* قلنا نحن لانسلم انه ارقاق ولئن  
سلمنا انه ارقاق فلانسلم ان الارقاق بهذا الطريق حرام لاسنين \* فاما ما ذكر الشافعى من  
الاثر وهو ان الارقاق اهلاك حكما فضعيف بحقيقته لى في نفسه لان ارقاق الحر دون التضييع لان  
بالارقاق يفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه امر برحى زواله بالعنق وبالتضييع يفوت اصل  
الولد على وجه لا برحى وجوده ثم التضييع بالعزل باذن الحرية ونكاح الصبية والعجز والعقيم  
مع انه ائتلاف حقيقة جائز فالارقاق الذى هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز \* فان قيل في العزل امتناع  
من اكتساب سبب الوجود لكن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ينبغي ان يباشر على وجه لا  
يفضى الى الاهلاك لا بوصف بالرق ولا بالحرية الا بطريق التسع للاصل فاذا انفصل لم يقبل صفة  
الرق ولا صفة الحرية وانما يصبر ولدا بعد الاحتلاط بما تھا قبله له حكم العدم لانه بمنزلة احد  
شترى العلة ولا حكم ببعض العلة قبل وجود الباقي واذا اختلط ترجع ماؤها على مائه بحكم  
الخصانة فيخلق الولد من الماء من رقيقا ابتداء فلم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاق الحر  
ومعنى العقوبة والاهلاك في ارقاق الحر \* وضعيف باحواله اى باحوال الاثر فان نكاح الامة  
جائز لمن يملك سرية او ام ولد يستغنى بها عن نكاح الامة وارقاق الجزء فانها اذا جاءت بولد يكون  
حر الاصل وكذا لو كانت تحت امة ثم تزوج حره فان نكاحها لا يبطل وقد استغنى عن ارقاق  
الولد فان الرق صفة الولد فلا يحدث قبل وجوده وانما يوجد بالوطى \* فكان ينبغي ان يحرم  
الوطى \* واذا حرم الوطى يبطل النكاح ومع هذا لم يبطل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق  
مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فتفسد العلة بفوات الاطراد الذى هو شرط صحتها

\* واما عدم جواز نكاح الامة على الحرية فليس باعتبار حرمة ارقاق الجزء كذا كره الشافعي بل باعتبار نقصان حالها بالرق كما سنبينه \* واعلم ان ما ذكر الشيخ رحمه الله من جواز نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا فاما عند الخصم فلا يجوز فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة يحل له وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان يشترى امة لانه مستغن عن ارقاق ولده بما معه فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم لانه احتجاج بالخلف على المختلف وهو غير جائز والسرية الامة التي اتخذها مولاهم لا فراش وحصنها وطلب ولدها فعليه من السراى الجماع او فعوله من السر والسيادة قوله (ومن ذلك) اى ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحاب الشافعي \* وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ما بينا في هذه المسئلة كذا لان ما بينا هو الذى ترجح بقوة الاثر دون قولهم الا ان الشيخ تساهل في العبارة فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال آخر ترجح فيه قولنا بقوة الاثر فكان التقدير ومن الامثلة التي ترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة \* في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم يعني اذا غابت طول الحرية حتى حل نكاح الامة بما يجوز نكاح الامة المسلمة ولا يجوز نكاح الامة الكتابية \* لان الرق من الموانع يعنى له تأثير في تحريم النكاح حتى لم يحز نكاح الامة على الحرية وكذلك الكفر في الجملة حتى لم يحز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم يحز للمسلم تزوج كل كافر فاذا اجتمعنا تأيد احدهما بالآخر والحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب كالجوسية والارتداد في المنع من النكاح \* ولان جواز نكاح الامة ضرورى لما فيه من ارقاق الجزء على ما بينا والضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة التي هي اظهر من الكفرة فلا حاجة الى احلال الكفرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة المسلم وهو غائب لم يحل له الميتة لان الذبيحة اظهر وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير حالة الضرورة فلما وقعت الغيبة بالظاهر لم تحل الاخرى \* وقلنا نحن لا بأس به اى بنكاح الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولى عند وجود الطول \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اى لان دين اهل الكتاب دين يصح معه نكاح الحرية فيصح نكاح الامة كدين الاسلام \* وهو نكاح يملكه العبد فيملكه الحر فكل واحد من النكحتين في مقابلة احدى نكحتي الخصم \* وقوله وهذا اثر ظهرت قوته بان تأثير النكحة الاولى فانه قبيح تأثير النكحة الثانية في المسئلة المتقدمة \* وتقديره ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره في التنصيف فيما يقبله حتى كان طلاق الامة نكحتين وقسمها على النصف من قسم الحرية وحده العبد والامة في الزنا والقذف على النصف من حد الحر \* وقوله فيما يقبله احترازا عن نحو حد السرية والطلق الواحدة والحيضة الواحدة وما يتعلق بالعبادات فانها لا تقبل التنصيف فلم يؤثر الرق فيها \* وذلك اى التنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والتجزئة لان تنصيف الشئ بدون ان يكون ذا عدد وذا اجزاء لا يتصور والنكاح الذى يتنى على الحل في جانب الرجل متعدد حيث يحوز له تروج اربع من الذنوة فيظهر التنصيف فيه بالرق فيحل للعبد نكاح امرأتين فاما نكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال فليس متعدد اذ لا تحل المرأة لرجلين بحال لانه تنصيف بالرق

ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر الغليظ ولان الضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا بأس به لانه دين يصح معه نكاح الحرية فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا اثر ظهرت قوته لما قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كقيل في الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف

الى رجل واحد فقدر التنصيف من هذا الوجه \* لكنه اى نكاح المرأة ذو احوال متعددة  
 حال اجتماعها مع الضررة قد يكون متقدما على نكاح الضررة ومتأخرا عنه ومقارنا اياه فيقبل  
 التنصيف بالرق باعتبار الاحوال فيصح نكاح الامة متقدما على نكاح الحررة ولم يصح متأخرا  
 عنه قول بالتنصيف في حالة المقارنة وهي لا تقبل التنصيف وقد اجتمع فيها معنى الحل والحرمة  
 لان الحاقها بحالة التقدم اقتضى الحل والحاقها بحالة التأخر اقتضى الحرمة فيقلب معنى الحرمة  
 احتياطا كالطلاق الثلاث والافراء لما وجب الرق تنصيفها والطلقة المتوسطة والقرء المتوسط  
 لم يقبل التنصيف وقد اجتمع فيها حاجتها اثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيها رجحنا جانب  
 الثبوت احتياطا \* او يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفرد عن الحررة بالسبق وحالة الانضمام  
 الى الحررة بالمقارنة والتأخر فتكون محله في احدى الحالتين دون الاخرى \* فان قيل سلما ان  
 رق الرجل يؤثر في تنقيص الحل لان الرق يؤثر في تنقيص مال كنيته التي عليها يثبت الحل ولكن  
 لانسلم ان رق المرأة يؤثر في تنقيص حلها لان حلها بناء على الملوكة والرق يزيد في مملوكيتها  
 فكيف يؤثر في تنقيص الحل المبني عليها \* والدليل عليه ان الرق يقع عليها بابا من الحل كان  
 مسدودا قبله فانها يحل بملك اليمين والنكاح جميعا وقبل الاستراق لم تكن تحل الا بملك النكاح  
 فاستحال ان يسد عليها بابا كان مفتوحا قبله واذا كان يثبت حل جديد فيها بالرق لا يجوز ان  
 ينقص الحل الثابت فيها بالرق قلنا كان الحل في الرجل كرامة فكذلك في حق المرأة كرامة  
 لان النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل ينصف برقه فكذلك حل  
 الامة \* وقوله افتتح بسبب رقه باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا  
 لا تطالبه بالوطى ولا تستحق عليه شيئا فالاستمتاع بها كالاستمتاع بمسائر الاموال ولما كان كذلك  
 اثر الرق في فتحه فاما ملك النكاح وحله من الجانبين فقد ثبت كرامة فآثر الرق في الجانبين جميعا  
 ولهذا ينقص قسم الامة وعدتها بالاتفاق وطلاعها عندنا \* واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف  
 لا في تغير اصل النكاح لا يتغير حكم النصف الباقي وبقي على ما كان فيجوز نكاح الامة المسلمة  
 والكتانية متقدما على نكاح الحررة لا متأخرا او قارنا علما بالتنصيف كما يجوز نكاح الحررة المسلمة  
 والكتانية مطلقا \* فهذا وصف اى الوصف الذى اعتمدنا عليه وهو ان دين الكتانية  
 دين يصح معه نكاح الحررة فيصح نكاح الامة \* وصف قوى اثره لما بينا ان الحل الذى به  
 نصبر المرأة محلا لنكاح ولا يختلف بدين اهل الكتاب كافي الحررة واصل هذا الحل لا يتغير  
 بالرق فثبت كالامة المسلمة وكالحررة في اصل العقد \* ولذلك اى ولان اثر الرق في التنصيف  
 لا غير \* اولان ما يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر \* قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة انه  
 صحيح خلافا للشافعي كالعبد اذا فعله لان اثر الرق في التنصيف لا في ازالة الحل وابائته وقد كانت  
 الاماء من المحلات فبقين على ما كن عليه قبل الرق \* وضعف اثر وصف الشافعي فانه جعل  
 الرق اى رق المرأة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق  
 الرجل \* وقد جعل اى الشافعي الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان

لكنه ذو احوال  
 متعددة وهي التقدم  
 والتأخر والمقارنة  
 فصح متقدما ولم يصح  
 متأخرا قول بالتنصيف  
 وبطل مقارنا لانه  
 لا يحتمل التنصيف  
 فقلب التحريم كالطلاق  
 الثلاث والافراء انها  
 صارت ثنتين بالرق لما  
 قلنا فهذا وصف قوى  
 اثره ولذلك قلنا في الحر  
 اذا نكح امة على امة انه  
 صحيح كالعبد اذا فعله  
 وضعف اثر وصفه لان  
 الرق ليس من اسباب  
 التحريم لكنه من  
 اسباب التنصيف كرق  
 الرجل لم يحرم على  
 الرجل شيئا حل للحر  
 لكنه اثر في التنصيف  
 وقد جعلت الرق من  
 اسباب فضل الحل

حاله من الانكحة ما لم ينجح للحر مع شرفه وفضله على العبد \* وهذا اي جمل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق بالشرف والفضل والعقل بأي ان يكون الحر الشريف انقص نعمة من العبد الخسيس \* ونقض الاصول وهي ان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير \* وان يكون الحر اوسع حلا من العبد وان يكون العبد اذنى درجة من الحر في استحقاق الكرامة وفيما ذهب اليه نقض هذه الاصول \* وقوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر يعني كما ان الرق ليس من اسباب التحريم دين الكتابي كذلك الا ترى ان النكاح يوضح معه ابتداء وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية \* وبقي النكاح بعدما اسلم زوج الكتابية حتى لو ابت عن الاسلام لا يفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب انضمام الرق البيع تعلقا فيه وتحريما للنكاح لعدم تأثيرهما في التحريم \* ولو كان كفر الكتابية يغلظ بالرق في حكم النكاح لكان كذلك في ملك اليمن ايضا كالجوسية \* واثرهما مختلف يعني ان سلما ان الرق والكفر من الموانع لا يمكن الجمع بينهما ايضا لصيرا بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق النكاح باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر اياه باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريقة غير طريقة منع الرق فلا يمكن ان يجعل الكل علة واحدة وبدون الاتحاد لا يثبت معنى التعليل فكان اجتماعهما بمنزلة اجتماع علتين في شخص واحد فلم يوافقا احدهما بالآخر كابني عم احدهما زوج او اخ لام \* قال القاضي الامام في الاسرار اما اعتبار الحبث ففاسد لان الحبث بالكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فالرقيق ربما يكون اثنى واثنى من الحر فيكون اطهر شرعا تامسا قوط منزله عند الناس وماله اثر في تحريم الحل \* وقوله وغير مسلم جواب عن النكحة الثانية يعني لانسلم ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة لما بينا ان الرقيق في النصف مثل الحر وكما ان نكاح الحر بطريق الاصلة في جميع الاحوال لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الباقي لها وبالذليل عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حره لا يبطل نكاح الامة ولو كان جواز نكاح الامة ضروريا لما بقي بعدما زالت الضرورة بنكاح الحر كما لو قدر التيم على الماء في حلال الصلوة او قدر المضطر على الطعام الحلال في خلال اكل الميتة \* ولا يقال القدرة على الاصل لا يبطل حكم البذل بمد حصول المقصود وههنا لما جاز العقد وتم فقد حصل المقصود \* لاننا نقول نحن لانسلم حصول المقصود فان النكاح عقد عبر وحصول المقصود عنه بانقضاء العمر قبل الانقضاء لا يتم المقصود \* لكنه في حكم الاستحباب يعني انه في حكم الجواز ليس بضروري ولكنه في حكم الاستحباب ضروري مثل نكاح الحر الكتابية مع وجود المؤمنة \* لما قلنا من سقوط حرمة الارفاق هذا تعليل لكونه غير ضروري يعني لانسلم انه ضروري لان كونه ضروريا مبنى على ثبوت حرمة الارفاق وقد بينا ان حرمة الاوقات ساقطة فانه في كونه ضروريا لا تنفاه دليله قوله (ومثاله ايضا) اي مثال آخر للزجج بقوة الاثر ترجيح دليلنا في هذه المسئلة اذا سلم احد الزوجين في دار الاسلام ولا يمكن ابقاء النكاح بينهما ان اسلمت المرأة وبقي الزوج كافرا او اسلم

وهذا عكس المعقول  
ونقض الاصول ودين  
الكتابي ليس من  
اسباب التحريم ايضا  
واثرهما مختلف ايضا  
فلا يصلح ان يجعل علة  
واحدة وغير مسلم له  
ان يكون نكاح الامة  
في حكم الجواز  
ضروري بالكنه في حكم  
الاستحباب مثل نكاح  
الحر الكتابية لما قلنا  
من سقوط حرمة  
الارفاق

والمرأة وثنية او مجوسية لا يقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح وان ابي فرق القاضي بينهما سواء كان بعد الدخول او قبله \* واذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله وقعت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده وقال الشافعي رحمه الله ان لم تكن المرأة مدخولا بها وقعت الفرقة للحال في الفصلين اعني في الاسلام والردة وان كانت مدخولا بها تتوقف الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين ايضا \* فتبين بهذا ان المراد من قوله من اسباب الفرقة الى آخره ان الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة ان كانت المرأة من اهل وجوب العدة بان كانت مدخولا بها وان لم تكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف \* والمراد بالعدة انقضاء ثلاثة اطهار على ما عرف من اصله \* واحتج في ذلك بان هذه فرقة وجبت بسبب طارئ غير مناف للنكاح بحكمه موجب حرمة الاستمتاع فوجب ان يتجمل في غير المدخول بها ويتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها قياساً على الفرقة بطلاق \* وانما قلنا طارئ لانها يجب لاختلاف الدين وان طارئ \* وانما قلنا انه غير مناف حكماً بدليل ان النكاح باق مع الاختلاف الى العرض والاباء عندهم والى انقضاء العدة عندهم وكذلك مع ردهما جميعاً اصلكم وما ينافي حكماً لا يتصور معه البقاء كلك اليمين وحرمة الرضاع والمصاهرة \* وهذا معنى مؤثر لان مثل هذا الاختلاف اثر في ايجاب الفرقة بدليل انه يمنع ابتداء النكاح فصحت اضافة الفرقة اليه وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة اى عصمة الحقوق وتأكيد الاملاك بقوله عليه السلام \* فاذا قالوا ها عصمتى دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك بحال \* والدليل عليه ان قرار النكاح توقف على الاسلام الآخر حتى او اسلم ببقا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز ان يتوقف قرار النكاح على وجوده ثبت انه لا تأثير للاسلام في ايجاب الفرقة وبقاء الآخر على ما كان من الكفر ليس من اسباب التفريق ايضا بالاجماع فان كفر ما كان وجوداً وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يكون سبباً للفرقة لان ما لم يكن قاطعاً لا يوجب قطعاً ضرورة \* فان قيل اتاناسم ان كفره لم يكن سبباً لكفر الآخر لبقاء الاتفاق فاما مع اسلامه فلا نسلم انه ليس بسبب لانه قد حدث امر مؤثر وهو اختلاف الدينين الا ترى ان كفره لم يكن مانعاً ابتداء المقدوم محرماً للوطئ مع كفر الآخر والآن هو مانع ومحرم \* قلنا صيرورته مانعاً ومحرم ما يتبدل الحال لا تدل على صيرورته قاطعاً فان كثيراً من الاشياء يمنع ولا يقطع والزواج وقع في القطع فصار في حق القطع كان الحالة لم يتبدل \* الا ترى ان قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء والاستغناء عن نكاح الامة بنكاح الحره يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء اذا تزوج الحره بعد الامة ولم يصلح الاسلام سبباً للفرقة ولا كفره لباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشئ منهما سبباً لانه ليس لكل واحد منهما اثر في الفرقة فاذا اجتماعا يكون كذلك ايضا ولو جعل الاختلاف سبباً وجب اضافة الحكم الى الاسلام الذي هو الوصف الاخير

ومثاله ايضا ما قال الشافعي في اسلام احد الزوجين انه من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى على احد وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة وبقاء الآخر على ما كان ليس من اسبابه ايضا بالا جماع فوجب اثبات الحكم مضافاً الى سبب جديد وهو فوات اغراض النكاح مضافاً الى امتناع الآخر من اداء الاسلام حقاً الذي اسلم

منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف وجديه وقد بينا انه لا يصلح سببا \* واذا  
 ظهر ان واحدا من هذه الاشياء لا يصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر  
 الظلم لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا وجب اثبات الحكم مضافا  
 الى سبب جديد \* وهو فوات اغراض النكاح من حل الوطى والمس والتقبيل \* مضافا  
 الى امتناع الآخر عن اداء الاسلام يعنى فوات هذه الاغراض بتحقيق ما امتنع الآخر عن  
 اداء الاسلام لا باسلام الاول لانه لو اسلم الثاني بقی النكاح باغراضه بالايجاع فوجب  
 اصابته استحقاق القرينة الى الامتناع الحادث لالى الاسلام العاصم وكفر الباقي \* حقا  
 للذي اسلم متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اى وجب اثبات استحقاق الفرقة رعاية لحق  
 المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع  
 وان كانت المرأة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح مع بقاءه والتعليق ظلم وتقويت  
 للامساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضى لانها فرقة لازالة الظلم  
 والقاضى قدولى لازالة الظلم عن الناس \* وهو اى فوات الاغراض سبب للفرقة ظاهر الاثر  
 فان الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بانها كما فى الصور المذكورة فان  
 وقوع الفرقة فيها بناء على فوات اغراض النكاح محال به على من كان فوات الامساك  
 بالمعروف من جهته اما فى الجلب والعنة فظاهر واما فى اللعان فلان الامتناع لما حرم بالتلاصق  
 وفات غرض النكاح بسبب فعل الزوج وهو الرمي بقيت المرأة معلقة مظلومة لا يصلح  
 اليها حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق \* وكذا فى الايلاء فان الزوج ظلمها بمنع حقها  
 فى المدة فيجوزى بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة وعلى اصل الشافعى صار الزوج ظالما  
 بعدم مضي المدة بمنع حقها فوجب التفريق اذا اصر على الظلم \* ولا يلزم على ما ذكرنا الحرمة  
 بسبب الاحرام والعدة والحيض والنفاس لان هذه حرمان لا تدوم بل هى بعرض الزوال  
 فلا يؤدى الى تقويت اغراض النكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف ما نحن فيه قوله ( فانما الردة فنية  
 فية لانها من اسباب زوال العصمة ) يعنى هى موجهة للفرقة على سبيل المناقاة لانها موضوعة للفرقة  
 فنبت بالحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا قضاء قاض كما فى طروء الرضا وحرمة  
 المصاهرة \* وذلك لاننا وجدنا الردة قد ابطلت النكاح بالايجاع ولا تخلو من ان تكون مبطلة وضعفا  
 او بطريق المناقاة ولا وجه الى الاول لان المبطل لشيء وضعفا لا يتصور وجوده غير مبطل له لانه  
 وضع لا بطلاله فاذا لم يطل لا يكون وجودا كالمعتق لما وضع لا بطل المالك وازالة الرق لم يكن عقبا  
 عند عدم الابطال والازالة وقد وجدنا الردة متحققة غير مبطلة للنكاح فيما اذا ارتد ولم يكن له  
 امرأة فعلنا انهم لم توضع لا بطل المالك النكاح ولان الموضوع لا بطل امر شرعى يكون مشروعا  
 لا بطلاله لاحالة الردة ليست بشروعة بوجه \* ولما ثبت انه ليست موضوعة لا بطل المالك  
 النكاح وقد ابطلت النكاح علمنا انها انما تبطل بطريق المناقاة كالرضا والمصاهرة فانها ليسا  
 موضوعين لا بطل النكاح لثبوتها فى ذيل المالك النكاح ولكنهما مافيان للنكاح على معنى

وهو سبب ظاهر  
 الاثر كما فى اللعان  
 والايلاء والجب  
 والعنة واما الردة  
 فنافية لانها من اسباب  
 زوال العصمة

انهما سببا الجزئية والبعضية والحرمة المبينة على الجزئية منافية للنكاح فكذلك الردة بتدليل الدين وذلك توجب ابطال عصمة الشخص وعصمة املا كه فتوجب بطلان عصمة ملك النكاح لان ملك النكاح دون نفسه وكذا الشخص بطلان العصمة يلحق بالموت والجمادات والميت ليس باهل الملك النكاح بوجهه واذا كان كذلك وجب ان يجعل الفرقة على كل حال لان الشيء لا يبقى مع ما ينافيه \* وذلك امر بين اي كون الردة من اسباب زوال العصمة التي عليها مبنى النكاح امر ظاهر لا خفاء فيه اذ الردة تؤثر في ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع \* ولا يلزم اذا ارتدا معا يعني لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق الاولى لاديداد المناقاة كما لو اجمعت الرضاء والنسب او المصاهرة \* لانا نقول كان القياس ان يكون ارتداد هما مبطلا ايضا للمنافاة كما قال زفر رحمه الله الا اننا تركناه باجماع الصحابة رضي الله عنهم فان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه فلما اسلموا لم يأمرهم بتجديد النكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضي الله عنهم فحل الاجماع \* وهذا لان الاصل في كل شئ ظهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يحولا كما انهما وقعا معا كما في الفرقة والحرق وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف التاريخ ان المرأة ارتدت او لام الرجل فجعل كالواقع معا فصار اجماعا من هذا الوجه \* ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف يعني لو لم يكن الاجماع منعقدا لا يدل منافاة ارتداد احدهما للنكاح على منافاة ارتدادهما اياه لان حال اتفاقهما على الارتداد في اقتضاء الحرمة دون حال اختلافهما فيه لان في حال الاختلاف ليس الكافر منهما بمعصوم في حق المسلم فلا تقطاع العصمة بينهما باطل النكاح وهذا المعنى في حال الاتفاق معدوم فلم يصلح التعدية اى تعدية حكم الاختلاف اليه اى الى الاتفاق \* في تضاد حكمين اى منع تضاد حكمي الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضي الحل وبقاء النكاح والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة \* وضعف اثر قوله يعني ضعف اثر قياس الشافعي واعتباره ارتداد احدهما بارتدادهما جميعا في عدم منافاته للنكاح \* وقوله لانا وجدنا دليل على قوله فلم يصح التعدية اليه وقوله وضعف اثر قوله ان الردة كذا يعني لا يمكن اعتبار ارتدادهما بارتداد احدهما في اثبات المناقاة فيه ولا ارتداد احدهما بارتدادهما في نفي المناقاة عنه لانا وجدنا لاختلاف الدين تأثيرا في الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح بلا خلاف ويقطعه ايضا عنده كما بينا ولاتفاق الدين تأثيرا في الحل حتى جاز نكاح مجوسيين ولو اسلم احدهما لم يحز ثبوت ان الاتفاق ليس مثل الاختلاف فلا يمكن الحاق احدهما بالآخر ولا يلزم من منافاة احدهما منافاة الآخر ولا من عدم منافاة احدهما عدم منافاة الآخر وذكر شمس الانوار رحمه الله ولا يجوز ان يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة لمنع من بقاء النكاح لا بابتداء فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء وهذا لان البقاء لا يستدعي دليلا مبقيا وانما يستدعي الفائدة في البقاء وبعد ذلك فانهما يتوهم منهما الرجوع الى الاسلام وبه يظهر فائدة البقاء فاما الثبوت ابتداء فيستدعي الحل في الحل وذلك معدوم بعد الردة وعند رد احدهما لا يظهر في البقاء فائدة مع ما هما عليه من الاختلاف \* ومثاله

وذلك امر بين ولا يلزم اذا ارتدا معا لانا ابتداء حكمه بنص آخر وهو اجماع الصحابة رضي الله عنهم والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية اليه في تضاد حكمين وضعف اثر قوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ومثاله قوله في مسح الرأس انه ركن في الوضوء

وهذا ضعف الاثر لان الركنية لا يؤثر في التكرار ولا يختص ﴿٩٢﴾ به فقد سن تكرار المضمضة واثر المسح في التخفيف

اي مثال قول الشافعي ان الردة غير منافية في الضعف \* قوله في مسح الرأس انه ركن في الوضوء \*  
فيسن فيه التكرار كالغسل \* هذا اي وصف الركن ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار  
بدليل عدم تأثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تأثيرها في الوجود لا غير \* ولا يختص فيه اي  
لا يختص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق وهما  
ليسار كنيين يعني انهما ليسا بمتلازمين فان الركن قد يوجد بدون التكرار كما في اركان الصلوة  
والحج وغيرهما والتكرار قد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة \* وتعليلنا بانه مسح فلا يسن  
فيه التكرار لتعليل بوصف قوى اثره فان اثر المسح في التخفيف بين لاشبهة فيه اذا اكتفاء  
بالمسح مع امكان الغسل ما كان الا للتخفيف \* وتأدى الفرض بعض المحل مع امكان الاستيعاب  
للتخفيف ايضا \* وكذا سقوط التكرار في مسح الخف والجيرة والتيمم للتخفيف فعرنا  
ان تأثيره في التخفيف قوى لا ضعف فيه \* وهذا اي الترجيح بقوة الاثر في مسائل اصحابنا اكثر  
من ان يحصى قوله ( واما الثاني ) اي صحة الوجه الثاني من الترجيح \* وهو قوة ثباته اي  
ثبات الوصف \* على الحكم المشهود به اي الحكم الذي شهد الوصف بثبوته \* فلان الوصف  
المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع يعني يعتبر اثره بشروطه باحد  
هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو  
رجوع اثره الى هذه الادلة فان وصف المسح لما ظهر اثره في التخفيف كان زيادة ثباته على  
هذا الحكم ثابتة بالنص او الاجماع ايضا كثبوت اصل الاثر فيترجح على ما لم يوجد فيه هذه  
القوة \* وذلك اي الترجيح بقوة الثبات \* الا ترى توضيح لعدم ثبات وصف الركنية على  
التكرار لازم \* تفسير لثابت اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه له \* في كل ما لا يعقل  
تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهير ولم يعقل منه معنى التطهير \* وهو احتراز عن الاستجماء  
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذا المقصود منه التقية  
والتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود ومسح الجوارب \* يعني على قول من يجزه \* وكذلك  
قولنا اي مثل قولنا في المسح قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل فانه  
اولى من قول اصحاب الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه ثابت  
على حكمه مما ذكرنا \* لان وصف الفرضية لا يوجب الا الامتناع به اي لا يقتضي  
الا الاتيان بالمفروض \* لا التعيين لاحالة اي لا يقتضي التعيين البتة فان الحج يجوز بمطلق  
النية ونية النفل على اصله \* وذلك اي وصف الفرضية \* وصف خاص في الباب اي في باب  
الصوم يعني التعليل بوصف الفرضية لا يوجب التعيين او صح انما يصح في باب الصوم دون سائر  
المواضع لانه لا يقتضي التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين في غيرها انما يجب بمعان اخر لا بوصف  
الفرضية فاما التعيين اي سقوط التعيين فلازم لو وصف التعيين او المراد من التعيين التعيين بطريق  
اطلاق اسم السبب وارادة السبب يعني التعليل بوصف العينية في سقوط اشراط التعيين \* لازم  
اي ثابت في كل عين \* حتى تعدي اي ثبت في رد الودائع والغصوب ورد البيع الفاسد حتى

بين لاشبهة فيه قوى لا  
ضعف فيه وهذا اكثر  
من ان يحصى واما  
الثاني وهو قوة ثباته  
على الحكم المشهود به  
فلان الاثر انما صار  
اثر لرجوعه الى  
اليكاتب والسنة  
والاجماع فاذا ازداد  
ثباتا ازداد قوة بفضل  
معناه وذلك في قولنا  
في مسح الرأس انه  
مسح فهذا اثبت في  
دلالة التخفيف من  
قولهم ركن في دلالة  
التكرار الا ترى ان  
الركن وصف عام في  
الوضوء وفي اركان  
الصلوة وغيرها وهي  
الركوع والمجسود  
وكان من قضية الركن  
اكمله بالاطالة في الركوع  
والمجسود لا تكراره  
ووجدنا في الباب ما  
ليس ركن وتكرر  
وهو المضمضة  
والاستنشاق واما اثر  
المسح في التخفيف  
فتايت لازم لاحالة  
في كل ما لا يعقل  
تطهيرا كالتيمم ومسح  
الخف ومسح الجوارب  
ومسح الجنوارب

(لورد)

لورد الوديمة او المفسوب الى المالك او رد المبيع الى البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيينه لاجل الوديمة او الغصب او رد البيع بل باى طريق وجد يقع في الجهة المستحقة لتعين المحل ولو ادى الدين يشترط التعيين \* وعقد الايمان بالله تعالى يعنى لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله عز وجل بان يعين انه يؤدى الفرض مع انه اقوى القروض بل على اى وجه يأتى به يقع على الفرض لكونه متعينا غير متوخي الى فرض ونفل \* وفي بعض النسخ وعقد الايمان بفتح الهزة يعنى اذا حلف على فعل عين او على الامتناع عن فعل بان حلف ليصوم من يوم الجمعة ولا يكلم فلانا اليوم ففعل ذلك او امتنع عنه لا على قسمة البرقع عن البرلتعين \* او معناه اذا وجد الفعل الذى هو شرط الحنث على اى وجه وجد نسيانا او كرها او خطأ لتعينه \* ونحوها كنصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة فانه مسقط للزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج بتأدى به الفرض لتعين حجة الاسلام بدلالة الحال كالسيف المحلى بالذهب او الفضة اذا بيع بحفص الحلية وقد ادى بعض ثمن السيف في المجلس ثم افترقا تعين المؤدى للحلية سواء اطلق او عين او قبل من ثمنها لتعين ثمن الحلية للقبض قوله (وكذلك قولنا) يعنى وكما كان قولنا فيما تقدم اولى وارجح لقوة ثبات الوصف المذكور كان قولنا \* في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف لاجل مراعاة شرط ضمان العدوان لان ضمان العدوان بالنص وهو قوله تعالى \* فاعتدوا جليلة بمنل ما اعتدى عليكم \* مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى بلا صورة واجباب الزيادة على المثل حرام بالايجاع والاعيان ليست بمماثلة للمنافع في المالية لان تفاوت الفاحش بينهما من حيث ان الاعيان تبقى وتدوم ولا بقاء للمنافع واذا كان كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة المالية على المتعدى كما لا يمكن ايجاب الجبد مكان الردى وهو معنى قوله بالا حتراز عن الفصل \* اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر كالايمان وذلك لان المنفعة مال كالمعين بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتمولونها والتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء عند المقابلة بالدرهم الواحد فيجبر النقصان بتلك الزيادة فامتويا قيمة فيبقى بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت في الخنطة من حيث الحبات والاون ونحوهما فيما اذا اتلف خنطة واتى بمثلها \* وهذا معنى قوله واثبات المثل تقرىبا يعنى ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان فاذا لم يمكن الا بادن تفاوت يحمل كافي ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والجزر \* وان كان فيه اى في ايجاب الضمان ايجاب فضل \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اى الواجب في المسئلة اما ايجاب فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم حقه يعنى لما لم يمكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يمكن بدمن التزام احد محذورين اما ايجاب الفضل على المتعدى رعاية لجانب المظلوم بجبر حقه او اهدار حق المظلوم بعدم ايجاب الضمان على المتعدى احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول اولى لان الحاق الخسران بالظالم احق وفيه دفع الظلم وسد باب العدوان \* او الضمير راجع الى الفضل ومعناه ان ذلك الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدى ذلك ليس بمستبعد

وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الامتثال به والتعيين لاحالة وذلك وصف خاص في الباب واما التعيين فلازم حتى تعدى الى الودائع والغصب ورد البيع الفاسد وعقد الايمان ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا في المنافع انها لا تضمن مراعاة لشرط ضمان العدوان بالا حتراز عن الفضل اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثبات المثل تقرىبا وان كان فيه فضل لانه فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم

في حقه لتعديبه وان لم يعتبر فهو اهدار لجهة الفضيلة على المظلوم تحقيا لايجاب المثل جبر الحقه  
وهو جائز ايضا كاهدار الودعة في باب الربوا تحقيا للمساواة ولانه الضمير راجع الى المفهوم ايضا  
اي ولان الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف عا وجب على الظالم وهو العينية الموجبة للبقاء  
على تقدير ايجاب الضمان او اهدار اصل اي اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم ايجاب  
الضمان فكان الاول وهو اهدار الوصف اولى محملا لادنى الضررين لدفع اعلاهما ولو صرفت  
الضمير في لانه الى شئ مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفسد المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار  
وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا بد في مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه  
واحدا وقوله لان التقيد دليل على قوله اولى من قولهم يعني قولنا كذا اولى من قولهم كذا لان  
التقيد بالمثل واجب في كل باب اي في كل نوع من الضمانات ما ليا كان او بدنيا فان ضمان الصيام  
والصلوة والاعتكاف والحج مقيد بالمثل بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكرنا  
فكان ارجح \* ووضع الضمان في المعصوم اي اسقاط الضمان عن اتلف ما لم يعصوما امر جائز  
في الشرع مثل العادل تلغ مال الباغي فان ماله مع بغيه معصوم لا يباح لغير العادل اتلافه  
ولا يجوز استنائه وتملكه لاحد \* وفي التقويم كاتلف الباغي اموالنا ونفوسنا في حال المنعة  
وهو اظهر \* والفضل على المتعدى اي ايجاب الفضل على المتعدى غير مشروع فان لم نجد تعديا  
اوجب زيادة على المثل بعذر من الاعذار في الدنيا والآخرة ثبت ان ما ذكرنا في نفي الزيادة  
عن المتعدى اثبت مما ذكرنا \* وهذا اي عدم ايجاب الفضل لان الفضل وان قل \* فانه  
اي ايجابه حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو ثابت  
الشرع فيكون هذا اضافة الظلم الى الشرع \* بغير واسطة يعني بدون جنابة من العبد اذ لم يوجد  
من المتعدى في مقابلة الفضل الواجب عليه تعدد على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب  
الشرع باطلة \* وقد يظن ان قوله بدون واسطة فعل العبد ههنا غير محتاج اليه لانه يوهم ان  
نسبة الجور اليه بواسطة فعل العبد جائزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا تجوز بحال وما يضاف  
الى صاحب الشرع من ايجاب الجزاء بواسطة فعل العبد ليس بجور \* وصورة التقويم  
تؤيده فان المذكور فيه ان الزيادة راجعة الى ما بين من حكم الله بفتوانا وحكم الله تعالى  
مصون عن الجور \* الا انه ذكر في نسخة من نسخ اصول الفقه واظهار النسخ ان اضافة الظلم الى  
الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة والتقدير والمشية دون الرضاء والامر به  
فعلى هذا يكون ذكره مفيدا ومحتاجا اليه وان لا يضمن اي عدم وجوب الضمان وسقوطه  
مضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل الواجب في هذا الموضع فاننا علم انه قد وجب على  
ذمة المتلف ضمان ما اتلفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل ولكننا عجزنا عن معرفته  
فسقط ذلك للعجز \* وذلك اي عدم وجوب الضمان وسقوطه للعجز سائغ حسن كسقوط  
وجوب المثل صورة عند العجز في ضمان العدو وان وسقوط فضل الوقت في ضمان الصوم والصلوة  
\* ولان الوصف وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان فانت اصلا بلا بدل اذ لا يبق للمتلف

ولانه اهدار وصف  
او اهدار اصل فكان  
الاول اولى لان التقيد  
بالمثل واجب في كل  
باب كافي الاموال كلها  
والصيام والصلوة  
وغیرها ووضع الضمان  
في المعصوم امر جائز  
مثل العادل تلغ مال  
الباغي والحزبي تلغ  
مال المسلم والفضل على  
المتعدى غير مشروع  
وهذا لانه وان قل فانه  
حكم شرعي ينسب  
الى صاحب الشرع  
بغير واسطة ونسبة  
الجور اليه بدون  
واسطة فعل العبد  
باطل وان لا يضمن  
مضاف الى عجزنا عن  
الدرك وذلك سائغ  
حسن ولان الوصف  
وان قل فانت اصلا  
بلا بدل والاصل وان  
عظم فانت الى ضمان  
في دار الجزاء فكان  
تأخرا والاول ابطالا  
والتأخير اهون من  
الابطال

حق فيه في الدنيا ولا في الآخرة لو جوبه بحكم الشرع فكان إيجابه إبطالا له أصلا ولا أصل وهو  
حق المظلوم وإن عظم بالنسبة إلى الوصف فانت على تقدير عدم إيجاب الضمان إلى ضمان في دار  
الجزاء فكان عدم إيجابه تأخير الإبطالا والتأخير أهون من الإبطال في الضرر فكان أولى مع أن  
تأخير الحق بالعدو أمر مشروع بقوله عز اسمه \* وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة \* وتأخير  
الحقوق إلى دار الآخرة أصل فإنها دار الجزاء على الحقيقة \* وهذا أي اشتراط الممثلة في سائر  
الاحكام كذلك أي مثل اشتراطها هنا أو اشتراطها هنا مثل اشتراطها في عامة الاحكام بمعنى  
ما اعتبرناه من رعاية شرط الممثلة ليس بوصف خاص بل هو ثابت في عامة الاحكام التي تتعلق  
بالضمان فاما ضمان العقد فباب خاص لانه ثابت بخلاف القياس للمحاجة مختصا بالعقد على ما مر بيانه  
فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات الاول فكان الاول أرجح \* واما اعتبار ضمان المنافع بضمان  
القيمة عن العين فليس بصحيح لانه لا يلزم من إيجاب القيمة إيجاب زيادة بالفتوى ونسبة جورا إلى  
الشرع بل الواجب قيمة عدل على الحقيقة فإن لكل عين متقومة قيمة مثل على الحقيقة عند الله  
تعالى وربما يصل إليها اتفاق الحال وهي الواجبة بالفتوى لانه إذا زال الأمر إلى الاستيفاء وذلك  
يبتنى على التوسع فلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت في القيمة لانه لا يستطاع  
التحرز عنه فاما هنا فالتفاوت في أصل الواجب لا في الاستيفاء ولا يلزم عليه الشاهد على إبراء  
الدين إذا رجع فانه يضمن النقود له فضل على الدين \* لانا نقول انه اتلف على المشهود عليه دينا  
يتعين بالقبض فيضمن دينه يتعين بالقبض فليس فيه إيجاب فضل \* وإماما اعتبر من ترجح جانب  
المظلوم فهو وضعيف جدا لأن الظالم لا يظلم ولكن ينصف منه مع قيام حقه في ملكه فلو لم يوجب  
الضمان سقط حق المظلوم لا بفعل مضاف اليه الضمان سقط حق الظالم في الوصف  
بمعنى مضاف اليه هو اننا نلزمه اذا ذلك بطريق الحكم به عليه \* ومراجعة الوصف في الوجوب  
مراجعة الأصل التي ترى ان في القصاص الذي يبتنى على المساواة التفاوت في الوصف يمنع جريان  
القصاص كالصحة مع السلام ولا ينظر إلى ترجح جانب المظلوم وإلى ترجح جانب الأصل  
على الوصف ففرقنا ان قوة الثبات فيما قلنا كذا ذكر شمس الأئمة رجه الله قوله (واما الثالث  
وهو كثرة الاصول) معنى الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لاحد الوصفين اصلا ولا اصول  
فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الاصل واحد مثل وصف المسح في مسألة التثليث فانه  
لما شهد للحجة التيم ومصح الخلف ومصح الجبيرة وغيرها ولم يشهد راحته وصف الخصم وهو  
الركنية الا الغسل ترجح عليه \* ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح  
بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر  
لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا \* ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان  
شهادة كل أصل بمنزلة علة على حدة \* وعند الجمهور وهو صحيح لان الجملة هي الوصف المؤثر \*  
الأصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تأكيده ولزوم الحكم بذلك الوصف من  
وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف

وهذا كذلك في عامة  
الاحكام فاما ضمان  
العقد فباب خاص  
فكان ما قلناه أولى  
واما الثالث وهو  
كثرة الاصول فهو  
من جنس الاشهار  
في السنن وهو قريب  
من القسم الثاني  
في هذا الباب

فلذلك صلت لترجيح \* فهو اى الوجه الثالث من الترجيح من جنس الاشتمار في السن فان كثرة الروايات ليست بحجة بل الخبر هو الجملة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي لا ترجيح الاصول على اصل \* وهو اى الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة اثبات من هذا الباب اى باب الترجيح \* قال شمس الائمة رحمه الله واما من نوع من هذه الانواع اذا قرر به في مسألة الاوتبين به امكن تقرير النوعين للآخر فيه ايضا وهكذا في التقويم \* وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجح باثبات بالنظر الى الحكم والترجح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل \* وذكر في بعض فوائده هذا الكتاب ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف وفي هذا اخذ من نظائره ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة قوله (واما الرابع فهو العكس) اختلف في الترجيح بالعكس فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب \* ومختار عامة الاصوليين انه صالح لترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وكاداة تعلقه به فصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشئ كما قال الفريق الاول \* ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدا مع عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال \* وهو يعكس بما ليس بمسح اى بعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بعدم وصف المسح كما في غسل الوجه واليد والرجل فانه يسن فيه التكرار وكذا في كل ما يعقل تطهير ايسن فيه التكرار ايضا \* وكذلك اى ومثل قولنا في المسح قولنا فيما اذا لمات الرجل اخاه او اخته ان قرابة الاخوة محرمة للشكاح الذي هو استدلال في وجب العتق كقرابة الولاد \* احق من قول اصحاب الشافعي هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدهما في الآخر فلا توجب العتق كقرابة بنى الاعمام لان ما قلنا يعكس في بنى الاعمام فان قرابتهم للمم توجب حرمة الشكاح لم توجب العتق \* وقولهم لا يعكس فان الوصف الذي ذكره وهو جواز وضع الزكوة قد انعدم في الكافر ولم ينعدم الحكم المرتب عليه وهو عدم العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه \* وكذلك اى وكقولنا فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الى آخره \* اذا باع طعاما بعينه بطعام بعينه لا يشترط القبض في المجلس عندنا \* لانه اى لان كل واحد من البدين مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس كما اذا باع ثوبا بثوب \* وقال الشافعي رحمه الله يشترط القبض في المجلس لان البدين ما لان لو قبل

واما الرابع فهو العكس الذي ذكرنا هو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح ان يدخل في اقسام الترجيح وذلك قولنا في مسح الرأس انه مسح وهو يعكس بما ليس بمسح وقولهم ركن لا يعكس لان المضمضة تتكرر وليس ركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للشكاح لا يحجب العتق احق من قولهم يجوز وضع زكوة احدهما في الآخر لان ما قلنا يعكس في بنى الاعمام وقولهم لا يعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم ما لان لو قبل كل واحد منهما بمنسه حرم ربوا الفضل

كل واحد منهما يحسنه بحرم التفاضل في شرط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب والفضة ثم  
ما ذكرناه اولي لانه ينعكس بدل الصرف ورأس مال السلم \* لانه اى لان كل واحد منهما دين  
دين بمعنى قد عذمت العينة في هذين العقدين فعدم الحكم المرتب عليها وهو عدم اشتراط التقابض  
\* وذلك لان الاصل في الصرف النقود وهى لا تعين في العقود فكان دين الدين \* وكذا السلم فيه دين  
ورأس المال في الغالب من النقود ايضا فكان دين الدين فشرط فيهما القبض ثبت ان ما ذكرناه منعكس  
\* ولا ينعكس تعليله اى تعليلا للحصم لان بيع السلم لم يشتمل اموال الربوا اى لم يتنصر عليها ان جاز  
حل الشمول على الاقتصار بمعنى كما يكون السلم في مال الربوا بان اسلم درهم في حنطة يكون في غيره  
بان يكون رأس المال ثوبا \* او معناه ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان اسلم ثوبا  
في عدد متقارب \* و عبارة التقويم او ضح من عبارة الكتاب وهى وعلتهم لا تنوب. جب العدم لعدما  
فان القبض بشرط في المجلس في باب السلم وان لم يشتمل على اموال الربوا \* ومع ذلك اى مع كونه غير  
مشتمل على اموال الربوا وجب فيه القبض للاحتراز عن النسيئة بالنسيئة فثبت ان ما ذكرناه غير  
منعكس بقاء الحكم عند عدم الوصف \* فان قيل ما ذكرناه وان لم يكن منعكسا فهو مطرد وما ذكرناه  
ايس مطرد فان بيع اناه من فضة باناه من فضة او ذهب بوجوب القبض في المجلس وان كانا عيين وكذا  
لو كان رأس المال ثوبا بشرط قبضه في المجلس وان كان عينا فكان ما قلناه اولي \* قلنا الاصل في  
الصرف والسلم ورودهما على الدين بالدين وربما يقع على عين دين ويتعذر على عامة التجار معرفة  
ما يتعين وما لا يتعين فاقم اسم الصرف والسلم مقام الدين بالدين وعلق وجوب القبض بهما تبسيرا  
على الناس ووجب القبض بهما سواء وردا على دين دين او عين دين او عين بعين لان  
الكل في حكم الدين تقديرا وهذا لان الشئ اذا اقيم مقام شئ فالنظر لنفسه لا للشئ الذى  
هو اقيم هو مقابله كالنوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء والشغل لما اقيم مقام المشقة لم  
يلفت بعد الى حقيقة الحدث والمشقة \* فان قيل ما ذكرناه وان لم يكن منعكسا موافق للنص  
وهو قوله عليه السلام \* الحنطة بالحنطة مثل بمثل يديده \* اى قبض قبض وفي بعض الروايات  
قبض قبض وقوله صلى الله عليه وسلم \* اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون  
يدا يده \* وما ذكرناه مخالف للنص فكان مردودا \* قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله  
يدا يدين بعين نقد بقدر يقال لما ايس بنسيئة بيع يديده وهذا لان اليد آلة التعيين كالاشارة  
والاحضار كما هى آلة القبض وكذلك القبض باليد للتعيين فيجوز ان يعبر باليد والقبض عنه فيحمله  
عليه لئلا يزيد على كتاب الله تعالى وهو قوله جل ذكره \* واحل الله البيع وحرم الربوا \* وقوله  
جل جلاله \* الا ان تكون تجارة عن تراض \* شرط ايس منه لانه بمنزلة النسخ كذا في الاسرار  
\* ولا يقال تمددتم اشتراط العينة على الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالى بالكالى فزيدوا القبض  
بهذا النص ايضا \* لاننا نقول قد انضم الاجماع وقبول الامة الى هذا الخبر فيجوز الزيادة به  
على الكتاب ولم يوجد ذلك في خبر القبض فانظر قافله (واما القسم الثالث) يعنى من اقسام  
اول الباب وهو بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح فان الترجيح اذا تعارض احتاج  
الى ترجيح احدهما على الآخر دفعا للتعارض \* احدهما في الذات اى بمعنى راجع الى الذات

لانه ينعكس بدل  
الصرف ورأس مال  
السلم لانه دين دين  
ولا ينعكس تعليله لان  
بيع السلم لم يشتمل اموال  
الربوا ومع ذلك  
وجب فيه القبض  
احترازاً عن الكالى  
بالكالى واما القسم  
الثالث فان الاصل في  
ذلك ان كل موجود  
بما يحتمل الحدوث  
موجود بصورة  
ومعناه الذى هو  
حقيقة وجوده ويقوم  
به احواله الحادثة  
على وجوده فاذا  
تعارض ضربا ترجح  
احدهما في الذات  
والثاني في الحمال

على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق منه ﴿ ٩٨ ﴾ في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق من

والثاني في الحال اي بوصف في الذات \* على مضادة الوجه الاول اي على مخالفته اذ لو كان على موافقته لاحتاج الى الترجيح ثانيا \* احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فيعد ما وقع الترجيح لمعنى في الذات لا يتغير لما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يتحمل النسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعده واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب والنسب لا يجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لا آخر كذا ذكر شمس الائمة \* ولا يقال الذات اسبق على حال نفسه الا على حال ذات اخرى وترجح الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان \* لانا نقول المنظور كون الذات في نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالحال وبالذات قديمان في شيء واحد كفي مسئلة التبيين رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا \* ولان الحال قائمة بالذات بان الوجه الثاني اي الحال قائمة بغيرها وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجوده من وجهه دون وجهه تابعة لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولي وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يتحمل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه بصير نفيها وابطالها هو اصل بنفسه بما هو تابع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخه \* وقد ردد عليه ايضا ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء آخر والجواب مثل الاول \* وهذا عندنا في هذا النوع من الترجيح مذهبنا \* والشافعي وان كان لا يخالفنا في هذا الاصل ولكن خفي عليه هذا الاصل في بعض المسائل وهو معذور في مثل التقديم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخفاء كان معذورا وانما المأخوذ عليه الخطأ في موضع الظهور \* والمصيب في مراكر الزلل مأجور يعني ومن اصاب الحق في مواضع تزل فيها اقدام الخواطر فهو مأجور \* اراد به اباحيفه واصحابه رحمه الله فانهم امنوا في طلب الحق فاصابوا حقيقة المعنى فلم تزل اقدامهم عن الصواب \* ويانه اي بيان رجحان الترجيح بالذات على الترجيح بالحال في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام اولاب انه احق بالتعصيب من الم \* لان هذا اي ابن ابن الاخ راجح في ذات انقربة فان قرابته قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخ مجاورة في الصلب والم مجاورا به \* والم راجح بحالة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهي الاب وابن ابن الاخ بواسطة وكذا العمدة لام مع الحال لاب وام احق بالثنتين من الحال والثلث للحال لان العمدة راجحة في ذات القرابة لادلائها الى الميت بالاب والحال راجح بحالة وهي الذكورة وقوة القرابة فانه يتصل بالميت من الجانبين والعمدة متصلة بابيه من جانب واحد \* لاستوائهما في الذات اي ذات القرابة فان الكل قرابة اخوة \* فيترجح اي الاول بالحال وهي زيادة الاتصال لاحدهما \* وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني انهما وان استويا في ذات القرابة لان منزلتهما واحد وهو الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فان نفسه اقرب الى الميت بواسطة وللآخر

(معنى)

الحال فيصير كاجتهاد امضى حكمه لا يتحمل النسخ بغيره ولان الحال قائمة فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطلا له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل ناسخا له وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو معذور في مثل القديم والمصيب في مراكر الزلل مأجور ويانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام اولاب انه احق بالتعصيب من الم لان هذا راجح في ذات القرابة والم راجح بحالة وكذلك العمدة لام مع الحال لاب وام احق بالثنتين والثلث للحال لانها راجحة في ذات القرابة والحال راجح بحالة وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في الذات فيترجح بالحال وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات ومثله كثير

وعلى هذا قال اصحابنا  
رحمهم الله في مسائل  
صناعة الغاصب في  
الخيطة والصياغة  
والطبخ والشيء  
ونحوها انه ينقطع  
حق المالك لان  
الصناعة قائمة بذاتها  
من كل وجه ولا  
يضاف حدودها الى  
صاحب العين واما  
العين فهالكه من وجه  
وهي من ذلك الوجه  
مضاف الى صناعة  
الغاصب فصارت  
الصناعة راجعة في  
الوجود وقال الشافعي  
رحمهم الله صاحب  
الاصل احق لان  
الصناعة باقية بالمصنوع  
تابعة له والجواب عنه  
ما قلنا ان البقاء حال  
بعدم الوجود فاذا  
تعارض كان الوجود  
احق من البقاء

معنى مرجح يرجع الى غيره وهو زيادة الاتصال بجهة فكان الاول احق بالمصنوعة ومثله  
اي ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن الم لاب اولى من ابن ابن الم  
لاب وام لقلنا والجواب ان علاولى من الم وبنت العمة وان سفلت اولى بالثلاثين من الحال  
والحالة للرجحان في ذات القرابة \* والعمة لاب وام اولى من العمة لاب اولام وان استوتا  
في الذات للرجحان في الحال وقس على هذا قوله (وعلى هذا) اي على ان الترجيح بالذات اقوى  
من الترجيح بالحال عند تعارض الترجحين قال اصحابنا في مسائل صناعة الغاصب بان احدث  
في المصنوع صناعة متقومة وهي ما تزداد قيمة العين به في الخيطة بدل من قوله في مسائل صناعة  
الغاصب مع تكرير العامل وتفسير له اي بان غصب ثوبا فقطعه قبضا وخاطه \* والصياغة  
بان غصب نقرة فصاغها حليا او ضربها ادراعهم \* والطبخ والشيء بان غصب طعاما فطبخه  
او شاة فذبحها وشواها \* ونحوها بان غصب ساجة او اجرة فادخلها في بناء او حديد فاضربه  
سيفا او صغرا فاضربه آنية \* انه ينقطع حق المالك يعنى من العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا  
\* وهذا الجواب في مسألة الصياغة على قول ابى يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمهم الله  
فلا ينقطع بالصياغة حق المالك من العين لما سئنا \* وذلك لان الوصف الحادث في  
المغصوب بصناعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب بدليل ان المغصوب منه لا يأخذ العين  
الا ويعطيه ما زادت الصناعة فيها من الخيطة والشيء والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن  
التمييز بينهما في الشيء والطبخ ونحوهما اصلا وفي الخيطة ونحوها لا ينقصها والنقص ابطال  
لحق الغاصب وحقه محترم لا يجوز الابطال عليه كحق المغصوب منه ولا سبيل الى اثبات الشركة  
لاختلاف المالكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالآخر بالقيمة \* فقلنا حق الغاصب اولى  
بالاعتبار لان حقه في الصناعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت  
من غير تغيير وهو المراد من قوله قائمة بذاتها الا لقيامها بالذات الذي يكون للعين لان المراد  
بالصناعة اثرها ولا بد له من انشائها بحال ولا يضاف حدودها الى صاحب العين لانه لم يحدث في  
الثوب شيئا والثوب ليس بعلة ايضا لصيرورته بخيط ثابت انه مضاف الى فعل الغاصب لا غير  
وكانه احتراز عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك لتولد لها من ملكه وعما اذا هبت الريح  
بخطئة مفسوبة والقته في طاحونة فطحنها او القته في ارض الغاصب فثبتت حيث لم يقطع به  
حق المالك لان صيرورته اذ قيا وزرعا لم يكن بفعل احد وفعل الطاحونة والريح لا يصلح  
للاضافة اليه بقيت مضافة الى الخطئة فيصير ملكا لصاحب الخطئة اليه اشير في الاسرار \* وحق  
المالك في المغصوب ثابت من وجه دون وجه لانه قائم من وجهه هالك من وجهه وذلك لان حقه  
في الثوب ولم يبق صورة ومعنى من وجهه لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجهه وبعض  
المنافع القائمة به زالت بالقطع وحدثت بالخيطة ما لم يكن وكذا احدث بفعل الشيء صفة النضج  
وهي متقومة لانما تزيد في قيمة اللحم واللحم يصير بها مستهلكا صورة ومعنى من وجهه \* اما  
الصورة فظاهرة واما المعنى فلانه كان صالحا لوجوده من الاغذية والآن لم يصلح الا لآل اليه

الحول والذات احق من الحال والله اعلم واتخاذ كرامنا من هذه الاقسام امثلة معدودة لتكون اصلا لغيرها من الفرع (فان)

واما الرابع فعلى اربعة  
اوجه ترجيح القياس  
بقياس آخر وما يجري  
بجراه على ما قلنا  
والثاني الترجيح  
بغلبة الاشياء مثل  
قولهم ان الاخ يشبه  
الولد بوجه وهو  
الحرمية ويشبه ابن  
الم بسائر الوجوه مثل  
وضع الزكوة وحل  
الحليلة وقبول الشهادة  
ووجوب الفصاص  
من الطرفين فكان  
اولى وهذا باطل لان  
كل شبه يصلح قياسا  
فيصير اكثر ترجيح  
القياس بقياس آخر

فان وجودها يقتضى الجواز وعدمها يوجب الفساد فرجحنا بالكثرة اى رجحنا البعض الذى  
وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة بالكثرة التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح  
الشافعى الذى لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة  
الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى في الحال لان الفساد من  
الاحوال والجواب عما قال الشافعى رحمه الله ان الترجيح بالفساد يودى الى نسخ الذات بالحال  
فان اعتبار الكثرة يقتضى الجواز وترجح الفساد يطل ذلك لاحتمال كون فيه نسخ الذات  
بالحال وهو غير جائز لما مر \* ولا يقال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لان الكثرة والقلة من  
الاولى صاف ايضا لاننا نقول: الكثرة تحصل بالنضمام الاجزاء وهو معنى راجع الى الذات والفساد  
حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الاول اولى \* وعلى هذا اى على الاصل المذكور فان  
وهبت له الف ضمه الى الالف اولى وهى الالف الملوكة دون ثمن السائمة لانها اقرب الالفين  
الى الحول بمعنى قد استحق عليه الضم معنى الجحاسة وقد تعارض هذا المعنى فى الالفين على السواء  
فوجب الترجيح بالقرب الى الحول لانه يرجع الى الاحتياط فى حق الله تعالى كمروض التجارة  
يقوم بما هو الانفع للفقراء احتياطا فان تصرف فى ثمن الابل فريخ الفاضم الرجح الى اصله وان  
بعد اسله عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكوة بان يضم الى الالف الاخرى باعتبار  
القرب الى الوجوب لان انتبيه معنى يرجع الى ذات المستغاد فان كون الشيء منفردا عن الشيء  
معنى يرجع الى ذاته لان ذاته جزء منه والقرب الى الحول حال زائدة فيه فكان الترجيح بمعنى راجع الى  
الذات احق من الترجيح بالحال \* وهذا كمروض التجارة اذا كانت مشتراة باحد القدين يقوم  
فى حكم الزكوة به وان كان التقويم بالقد الآخر انفع لحصول ذاتها به ثم استوضح بحمد ربه الله  
فى الجامع هذا الكلام فقال لو كان باع الغنم بخارية تساوى الف درهم فزادت زيادة متصلة حتى  
صارت تساوى الفين فلو قلنا بضم الزيادة الى المال الآخر اذا كان اقرب الى الحول لادى الى امر  
قبيح وهو ان يزكى اصل الجارية باعتبار حول وصفته باعتبار حول آخر فلها ان يضم المثل الى  
ما تولد منه كذا فى شرح الجامع لشمس الامة رحمه الله \* ليكون اصلا لغيرها من الفروع كما اذا  
اجرم المكى للعمرة وطاف لها شواطئ احرم بالحج يرفض احرام العمرة عند ابي يوسف وعبد  
رحمهما الله لان العمرة ابسر قضاء واقل اعمالا ويرفض احرام الحج عند ابي حنيفة رحمه الله  
لان العمرة راجعة فى ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج \* وما قلناه ترجيح القياس  
قوله (واما الرابع يعنى) من اقسام اول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه الترجيح \* ترجيح القياس  
بقياس آخر وقدم الكلام فيه \* وما جرى مجراه مثل ترجيح احد القياسين بالخبر لان القياس  
متروك بالخبر فلا يكون حجة فى مقابله والمصير الى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة ومثل  
ترجح احد الخبرين بنص الكتاب لان الخبر لا يكون حجة فى معارضة النص \* على ما قلنا يعنى فى اول  
الباب ان الترجيح لا يقع مما يصلح حجة بانفراد \* والثانى من الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة  
الاشياء وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر الذى يخالف  
اصل الاول شبه من وجهين او من وجوه \* وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعى وقد نقل صاحب

القواطع عن الشافعي رحمه الله انه قال في كتاب ادب القاضى الشىء اذا شبه اصلين ينظر ان اشبه احدهما في خصلتين والآخر في خصلة الحقة بالذى شبه في خصلتين وهذا نصيب على ترجيح احدى العلتين بكثرة الشبه \* وهذا لان القياس لم يحمل حجة الا فادته غلبة الفن ولا شك ان الفن يزداد قوة عند كثرة الاشياء كما يزداد عند كثرة الاصول \* وهذا باطل عندنا لان الاشياء او صاف واحكام تجعل عللا وكثرة العمل لا توجب ترجيحها ككثرة الايات والاختلاف ولا فرق بين او صاف تستلزم من اصل او اصول ولو كانت من اصول شتى توجب ترجيحها فكذا هذا \* وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بحجته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فاصل واحد والاصول متعددة لان كل شبهة وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة \* قال الغزالي رحمه الله ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبهها باصلها ضعيف عند من لا يرى مجر د الشبه في الوصف الذي يتعلق بالحكم به موجب الحكم ومن رأى ذلك موجبا فانه ان يكون كلمة اخرى ولا يحب ترجيح علتين علة واحدة لان الشىء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يرجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد هذا الاصول \* والثالث من الترجيحات القامدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم بم القليل وهو الحقة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الكثير فكان اولى لان المقصود من التعليل تميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده \* وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبط منه وثباته والنص الخاص والعام سواء عندنا \* وعند الخصم الخاص يقضى اى يترجح على العام فكيف صار العام احق من الذى هو فرعه \* هو راجع الى العام والضمير المجرور راجع الى الذى يعنى كيف صار العام في الفرع احق من الخاص الذى هو اى العام دونه في الرتبة \* ويؤيده عبارة شمس الائمة وعنده الخاص يقضى على العام كيف يقول في العمل ان ما يكون اعم فهو مرجح على ما يكون اخص \* او يقال معناه كيف صار العام من الوصف احق اى اقوى من النص الذى هو فرعه حيث لم يترجح العام من النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص منه \* ولان التعدى غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فكان وجود التعدى وعدمه في التعليل بمنزلة لحيته بدونه قبل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى \* الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي \* ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم ابو اسحاق الاسفراينى ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة \* قال الغزالي رحمه الله ترجيح المتعدية على القاصرة ضيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا تين قوة في ذات العلة بل يتدح ان يقال القاصرة اوفق للنص وآمن

والثالث الترجيح بالعموم مثل قولهم ان الطعم احق لانه اعم القليل والكثرة وهذا باطل ولان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الذى هو فرعه ولان التعدى غير مقصود عندكم فباطل الترجيح وعندنا صار علة بمعناه لا بصورته والعموم صورة والراجع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذى خص نظمه بضرب من الاجاز والاختصار والنص الذى اشبع بيانه سواء انما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التى مر ذكرها فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة ولم يعتبر ذلك فى الذى جعل نظمه حجة فى هذا اولى

(باب وجوه دفع  
المعلل الطردية )  
وهو القسم الثاني  
من هذا الباب وذلك  
اربعة اوجه القول  
بموجب العلة لانه  
رفع الخلاف فهو  
احق بالتقديم ثم المماثلة  
ثم بيان فساد الوضع  
ثم المناقضة اما القول  
بموجب العلة فالتزام  
ما يلزمه المعلل بتعليله  
وانه يلجئ اصحاب  
الطرد الى القول  
بالمعاني الفقهية وذلك  
مثل قولهم في مسح  
الرأس انه ركن في  
وضوء فيسن تليته  
كفسل الوجه فيقال  
لهم عندنا بسن تليته  
لان فرضه يتأدى  
بقدر الربع عندنا  
وعندكم باقل منه فما  
يجاوزه الى استيعابه  
فتثبتت وزيادة اذ ليس  
مقتضى التثليث اتحاد  
الحل لا بحالة الا ترى  
ان من دخل ثلاثة  
دور كان ثلث دخلات  
بمنزله في دار واحدة

من الزلل فكانت اولى \* وعندنا صار الوصف علة بمعناه وهو التأثير ولا مدخل للمعوم في ذلك  
بل المعوم صوره ولا اعتبار لها في العلل \* والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة  
الوصاف مثل ترجيح بعض الشافعي وصف العلم في باب الربوا على الكيل والجنس  
بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا علة هي ذات وصف واحد اقرب الى الضبط  
وابعد عن الخلاف واكثر تأثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثار الحكم على شئ آخر  
فكانت اولى \* ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبهة بالاصل \* والصحيح  
انها سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوتها بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول  
في البيان فكذا العلة \* ولم يعتبر ذلك اى الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي جعل نظمه  
حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا \* ففي هذا اى في التعليل الذي هو  
فرع النص ولا يتحقق فيه الاختصار والاشباع اولى ان لا يعتبر القلة والكثرة اذ اعتبار فيه  
للتأثير لا للقلة والكثرة \* بخلاف اعتبار الكثرة في الصوم لان الصوم انما صار صوما باعتبار  
صورته ومعناه فكان اعتبار الكثرة فيه اعتبار الذات في قابلية الحال فاما هنا فلا اعتبار للصورة  
اذ العلة صارت علة بمعناها لا بصورتها فلم يكن فيها اعتبار الكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا  
وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تضبط لان الشيخ رحمه الله اقتصر  
في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي المبني على المعاني الفقهية والمتداولة  
بين اهل الفقه ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الابواب واقتصر  
في بيان الوجوه الفاسدة على هذه الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف  
بيان فسادها على فساد ماسواها من الوجوه الفاسدة فنقل الفائدة في الاشتغال بتفاصيلها والله اعلم

### باب وجوه دفع المعلل الطردية

\* الاوصاف الطردية نوعان \* نوع منها ووصاف فاسدة في ذاتها خلطوها عن التأثير والملائمة  
\* ونوع منها ووصاف صحيحة في انفسها لكونها ملائمة ومؤثرة لان اهل الطرد تمسكوا باطرافها  
لا بتأثيرها ومناسبتها اذ المنظور عندهم نفس الاطراف لا غير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض  
على هذا النوع من الاوصاف الطردية \* وهو القسم الثاني من هذا الباب اى هذا الباب هو القسم  
الثاني من باب دفع المعلل فانه قد ذكر في اول ذلك الباب ان العلل نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل  
قسم ضروب من الدفع وقد فرغ من بيان وجوه دفع العلل المؤثرة وما يتعلق بها فشرع في بيان  
القسم الثاني من ذلك الباب \* لانه يرفع الخلاف اى عما وجهه علة المستدل لانه الحكم المقصود  
\* فهو احق بالتقديم يعنى لما كان هذا النوع من الاعتراض رافعا للخلاف كان اولى بالتقديم  
لان المصير الى النزاع مع امكن الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه  
ثم الحجة على الخصم بما يكون مناقضا لدعواه فاذا وافقه الخصم فيما قال لم يكن مناقضا لدعواه  
فلا يكون حجة قوله (واما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله) اى انه قبول السائل  
ما يوجهه المعلل عليه بتعليله يعنى مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود \* ويدل عليه عبارة عامة

الاصولين هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المعلن بعلمته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجه مع بقاء بقصوده في الحكم \* او اثبت المعلن بدليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم فالتزام السائل موجب لدليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس مأخذه فمسئلة التلخيص ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسائل الباقية الى آخر الفصل من امثلة القسم الثاني \* واكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم خلفه مأخذ الاحكام لكثيرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتبر الخصم من جعلها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الاثمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك \* وانه اي القول بموجب العلة يلجئ اى يضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة بمعنى لما رواه ان الاشتغال بالطرد لم يغير عنهم شيئا عرضوا عنه وذكرنا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة ومعاني فقهية لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض \* واهمها انهم لما تمسكوا بطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطروا الى بيان التأثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم \* والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار منقطعا عند عامة الاصولين لتبين ان ما يصيبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع واذا كان كذلك لم يقع بين التأثير للوصف بعدما صار منقطعا فكان الوجه الاول اولى وذلك اى القول بالموجب يتحقق في هذا الفصل \* فتجاوز ما يتجاوز المقدار المفروض الى استيعاب الرأس الذي هو سنة بالاجماع تلخيص وزيادة ولكن في غير المحل الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس بمنع عن انتليث اذ ليس مقتضى التلخيص اتحاد المحل لما ذكر \* واذا كان اى الامر كذلك اى كذا كرنا ان اتحاد المحل ليس مقتضى انتليث \* فقد ضم الماسح الى الفرض امثاله فكان هذا الضم تاييدا وزيادة اذ التلخيص ضم التلخيص الى الاول وهذا ضم ثلثة امثال او اكثر \* فان غير اى المستدل العبارة بطريق العناية فقال وجب ان يسن تكراره اى اردت بالتلخيص التكرار الذي هو مقتضى لاتحاد المحل لا بحالة او بطريق الانتقال من حكم الى حكم فانه صحيح معنى هذا الوصف كما اقتضى التلخيص اقتضى التكرار ايضا فيثبت به هذا الحكم \* لم نسلم ذلك اى سنية التكرار في الاصل وهو الفصل فيقول لانسلم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان \* وتكميله اى تكميل الاصل او تكميل الركن او الفرض باطلانه في محله بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا بتكراره لان النص الذي يوجهه لا يقتضى التكرار ولكنه يقتضى الكمال فيكون في الاطالة امثاله \* لكن الفرض لما استغرق في الغسل محله لم يمكن التكميل بالاطالة لانه يقع اكثالا في غير محل الفرض \* اضطروا الى المصير الى التكرار ليحصل التكميل بالزيادة من جنسه في محله \* خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة \* والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الرأس لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار \* وقوله في مسح الرأس بدل من ههنا قال القاضي الامام رحمه الله التكميل انما يحصل بزيادة من جنس الاصل في محل الاصل لانه في غير محله لا يكون اكثالا وههنا التكميل بهذا الطريق يمكن من غير

واذا كان كذلك فقد  
ضم الى الفرض امثاله  
فكان تاييدا وزيادة  
فان غير العبارة فقال  
وجب ان يسن تكراره  
لا يسلم ذلك في الاصل  
لان التكرار في  
الاصول غير مسنون  
ولكن المسنون  
تكميله وهو الاصل  
في الاركان وتكميله  
باطلانه في محله ان  
امكن بمنزلة اطالة  
القيام والركوع  
والسجود ولكن  
الفرض لما استغرق  
محله اضطروا الى  
التكرار خلفا عن  
الاصل والاصل  
ههنا مقدور عليه في  
مسح الرأس لاتساع  
محله فبطل الخلف

وظهر بها فقد المستلة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لا بحالة الا يرى ان مسح الرأس يشاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فاما المسح فله اثر في التخفيف لا بحالة لانه لا يؤدي لظهور معقول فلما كان كذلك كان ( ١٠٥ ) الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا يرى ان التكميل بالتكرار به

يلحقه بالمحذور وهو  
الغسل فكيف يصلح  
تكميلا واما الغسل  
فقد شرع لظهور  
معقول فكان التكرار  
تكميلا ولم يكن محظورا  
فقد أدى القول  
بوجوب العلة الى  
المنافعة وهذا كله بناء  
على ان الفرض في  
المسح يتأدى ببعض  
الرأس لا بحالة وذلك  
غير مسلم على مذهبه  
بل الفرض يتأدى بأكمله  
ولكن الشرع رخص  
في الحط الى ادنى  
المقادير وذلك كالقراءة  
عندكم وان طالت  
كانت فرضا وقد  
تأدى بآية واحدة  
واذا كان كذلك لم  
يلزمه شيء من هذه  
الوجوه والجواب  
عنه ان هذا خلاف  
الكتاب قال الله تعالى  
وامسحوا برؤوسكم  
وارجلكم وقدينا في  
ابواب حروف المعاني  
ان الاستيعاب غير  
مراد بالنص فصار

ماء جديد لانه يحصل بالاستيعاب تكميل الطهارة المطلوبة بالمسح فضا بماء طهور يستعمله  
في محل الفرض لان الرأس كله محل المسح والبلل طهورا لم يستوعب العضو كالماء في الغسل  
بقي طهورا في آخر العضو على حكم الابتداء فيزداد بالامداد طهارة قدر الفرض الذي  
لواقتصر عليه اجزاء بطهارة مثلها بماء مثل ماء الاصل في محل مثل محل الاصل فيلحق  
بالغسل اذا ثبت فيكره الزيادة عليه بماء طهور كما كره في الغسل بعد الثلاث \* ويظهر بهذا  
اي بما ذكرنا من القول بالموجب والمنفعة فقد المستلة فان المعلل يضطر الى الرجوع الى طلب  
التأثير لو وصف الركنية في التكرار والى التأمل في وصف المسح الذي هو معتد خصمه فتبين  
حينئذ ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا فان في اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة  
مع قيام وصف الركنية \* ولا اثر لها اي للركنية في التكميل لا بحالة يعني ليس التكميل بخصا  
بالركنية مع كونها مؤثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة وفيما هو سنة ايضا فلا يكون هذا الوصف  
منعكيا \* الا ترى ان مسح الرأس يشاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة يعني يسن الاستيعاب  
في مسح الخف بالمدالى الساق التي هي منتهى بها محل الغسل كما يسن في مسح الرأس \* وهو  
اي مسح الخف رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه وغسل رجليه حاز وكان افضل ولو  
كان ركنا لا يتأدى الوضوء بدونه كمنح الرأس وكذلك اي وكسح الخف المضمضة في انها ليست  
بركن وقد شرع التكميل فيها ايضا بالتكرار كغسل الوجه فثبت ان وظائف الوضوء اركانها  
ورخصها وسنها سواء في معنى التكميل لا اختصاص للركنية به فاما المسح فقد ظهر تأثيره في  
التخفيف وثبت اختصاص التخفيف به وهو معنى قوله لا بحالة فكان منعكسا \* لانه لا يؤدي لظهور  
معقول يعني انما كان مؤثرا في التخفيف لان المسح لا يعقل فيه معنى التطهير بدليل ان الطهارة  
لا تحصل بالمسح او تحققت نجاسة في المحل فلما كان كذلك اي كان المسح كما بينا انه يؤدي لظهور غير  
معقول يعني لما كان المطلوب منه طهارة حكمية لاحقة كانت الاطالة فيه سنة ليزداد بها طهر حكمي  
مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف \* لا التكميل بالتكرار لان التكميل به شرع فيما عقل معنى التطهير  
فيه وهو التطهير بتسبيل الماء ليكون اقرب الى طمانينة القلب كما في غسل النجاسة العينية من البدن  
والثوب \* وهذا كله اي ما ذكرنا ان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اكمل المسح بطريق السنة يحصل  
بالاطالة دون التكرار بناء على كذا \* يتأدى ببعض الرأس لا بحالة اي بكل حال سواء استوعب او  
اقتصر على مقدار الفرض \* وذلك اي التأدى ببعض بكل حال وذلك اي تأدى الفرض بالكل  
والحط الى الادنى بطريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانه وان طالت كانت فرضا مع ان فرضها يتأدى  
بآية واحدة وكذا الركوع والسجود \* والجواب عنه اي عما ذكرنا ان الفرض يتأدى بالكل  
والحط الى الادنى رخصة \* فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة  
فانه لا يقتضي تبعا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة فيتأدى الفرض بمطلق ما يسمى  
قراءة والقليل والكثير داخلان تحت المطلق فلذلك يتأدى الفرض بالكثير كما يتأدى بالقليل

البعض هو المراد ابتداء بالنص ( كشف ) فصار ( ١٤ ) اصلا ( رابع ) رخصة فصار استيعابه تكميلا  
لفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض لا يصح الاتبعين  
النية فقلنا نحن بموجب لان هذا الوصف يوجب اتبعين لكن لا يمنع وجود ما بينه فيكون اطلاقه تعيينا ولانه  
لا يصح عندنا الاتبعين النية لاننا انما نحوزه مطلقا النية علم انه تسن

\* والفضل على نصاب التكميل بدعة كالفضل على الثلاث في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف قوله (ومن ذلك) أي وما يمكن أن يقال فيه بموجب العلة \* لان هذا الوصف وهو الفرضية بموجب التعيين لان تحصيل الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية الفرض لتمييزه عن غيره بالتعيين \* لكنه وان اوجب التعيين لا يمنع وجود ما يمينه وقد وجد المعين وهو انقراؤه بالشرعية وعدم المزاحمة فان الله تعالى لم يشرع في شهر رمضان صوما سوى صوم الفرض فيكون متعينا بتعيين الشارع فاذا اطلق صار كانه نوى الصوم المشروع فيه وثمة يجوز بدون التعيين فكذلكها هنا تصرف مطلق الاسم اليه فيكون اطلاقه تعيينا اي اصابة للشروع المعين \* ولانه اي صوم رمضان لا يجوز عندنا الا بتعيين النية من العبد ابتداء كما قلنا ولكن التعيين قد وجد من العبد لان اطلاق النية منه تعيين في هذه الصورة لان التعيين ساقط عنه \* والفرق بين النكتتين ان النكتة الاولى تشير الى ان التعيين ساقط عن العبد لحصول التعيين بتعيين الشارع والنكتة الثانية تشير الى ان التعيين لم يسقط عنه ولكن اطلاق النية منه تعيين فكان التعيين مضافا الى العبد \* ففي هاتين المسئلتين انما يمكن للسائل القول بموجب العلة لان الحكم المذكور فيهما هو التثليث في المسئلة الاولى والتعيين في المسئلة الثانية ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاستيعاب تثليث وان اطلاق تعيين قوله (ومن ذلك) اي وما يأتى في القول بموجب العلة قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صلوة التطوع او صوم النفل غير ملزم باشر نفل قربة الى آخره \* حتى انه اي القضاء يجب اذا فسد لا باختياره بان شرع في صلوة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم وجده اي تذكره في خلال الصلوة \* او شرع في صوم النفل فصب الماء في حلقه في النوم وجب عليه القضاء عندنا وان لم يوجد منه الا فساد لما وجب القضاء بالفساد كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى آخر شامل لهما وهو الشروع الذي يصير الاداءه مضمونا عليه وفوات المضمون موجب للثل \* فان قيل اي غير المعلل العبارة فقال باشر نفل قربة لا يعمى في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد كالوضوء \* قلنا كذا يعني نلتزم هذا الموجب ايضا ونقول لا تضمن القربة بالشروع المضاف الى عبادة لا يعمى في فاسدها وانما تضمن بالشروع في عبادة نلتزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف انما يدكر علة للحكم وما ذكر لا يصلح علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه بما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا \* واذا آكل الكلام الى ما قلنا يضطر المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهر به فقه المسئلة \* وذلك اي قولهم في هذه المسئلة انه باشر نفل قربة لا يعمى في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد الى آخره \* وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطأ يجب على القاتل قيمته ولا تزد على دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم وعندهم يجب قيمته بائنة ما بلغت \* قالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وغيرها \* وقلنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود وصف آخر يتقدر بدله به وهو وصف الآدمية لان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبق على اصل الحرية على ما عرف فيقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف المالية \* واما

ومن ذلك قولهم باشر نفل قربة لا يعمى في فاسدها فلا يلزم القضاء بالافساد كما قيل في الوضوء قلنا لهم لا يجب القضاء عندنا بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد التيمم في النفل ماء لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات المضمون في ضمانه بموجب المثل فان قيل وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لا تضمن وانما تضمن بوصف انه يلتزم بالنذر وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وعندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بل بوصف الآدمية وهذا كلام حسن الا يرى ان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا فيجوز ان تكون القربة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر الاوصاف

تفصيل دية من دية الحرب عشرة فسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى في باب العوارض \* وهذا كلام حسن اى التزام السائل ما ذكره المعلن من الحكم بناء على الوصف الذى ذكره واثبت مقصوده بوصف آخر طريق حسن فان الموجود قد يكون بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا اى قبيحا مع ان الحسن والقبح متضادان وله امثلة في المحسوسات والمشروعات فان الانسان قد يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه وبالقبح باعتبار قصر قامته وقيل الجاني حسن باعتبار جنايته قبيح باعتبار تخريب بنيان الرب وكذا الصوم المنهى عنه والصلوة المنهى عنها \* وكذا العبد بين اثنين اذا امره احدهما بفعل ونهاه الآخر عن عين ذلك الفعل كان اقدامه عليه وانتهاءه عنه حسنا من وجه قبيحا من وجه \* واذا كان كذلك جاز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص وهوانه تلتزم بالذرة غير مضمونة بسائر الاوصاف وهى كونها قربة وكونها بما لا يمتضى في فاسدها وكونها غير واجبة بالامر ونحوها قوله (ومن ذلك) اى وما قيل فيه بموجب العلة قولهم فيما اذا سلم مذروعا في جنسه بان اسم هرويا في هروى فانه لا يجوز عندنا ويجوز عندهم انه اسم مذروعا في مذروع فيجوز كما اذا سلم هرويا في هروى \* ونحن نقول بموجبيه فان بهذا الوصف وهو ان هذا السلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا يمنع وجود الفساد بمعنى آخر موجب للفساد الا ترى انه لو لم يقبض رأس المال في المجلس او قرن بهذا العقد شرط فاسد بان اسم بذراع رجل عينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربو فتصلح محرمة للشيئة كالوصف الاخر وهو الكيل فانه لو اسلم حنطة في شعير لا يجوز لافلتان من وجود احد وصفي علة الربو كذا ههنا فحينئذ يضطر المعلن الى بيان ان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بهان امكنه \* وكذلك اى ومثل قولهم في هذه المسئلة قولهم في المختلعة الى اخره ونحن نقول بموجبيه اى بموجب هذا التعليل فان عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف انها منقطة النكاح ولكن بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح وبقية ثبات الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فتكون المرأة بهذا الوصف محللا للطلاق \* واحتراز بقوله نكاح صحيح من المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست بمحلل للطلاق لانها في حال عدم المتاركة ليست بمحلل للطلاق في حال المتاركة التى هى حالة العدة اولى \* ومن ذلك قولهم في اشتراط الايمان في رقية كفارة والظهار والصوم تحريرا في تكفير \* ونحن نقول هذا الوصف وهو كونه تحريرا في تكفير يوجب اشتراط ايمان المحرر كما قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع معارضة ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله \* فمحرر رقية \* كالدائن يسقط معنى قيام الدين في الذمة بوجوب الاداء ولكنه لا يمنع وجود ما يسقطه كما اذا برأ صاحب الحق من عليه الدين من حقه واذا كان كذلك حصل الامتثال بالامر باعتاق الكافرة كما حصل باعتاق المؤمنة فيخرج به عن الهمة فيضطر المعلن عند ذلك الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو ان الامتثال لا يحصل بتحرير الكافرة كما لا يحصل به في كفارة القتل لان

ومن ذلك قولهم اسم مذروعا في مذروع فيجازون نحن نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما اذا قرن به شرط فاسد وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ونحن نقول بموجبيه لان الطلاق لا يلحقها بهما هذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم تحريرا في تكفير فلا يقع به التكفير الا بايمان المحرر ونحن نقول هذا الوصف يوجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق كالدائن يسقط كذلك قولهم في السرقه انها اخذ مال الغير بلا تدبير فوجب الضمان قلنا نحن نقول به لكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالبراءة فكذلك اجتهاد الخلد

المطلق محمول على المقيد وكذلك وكقولهم في مسئلة الكفارة قولهم في السرقة بغنى في ان  
القطع في السرقة لا يوجب سقوط ضمان المسروق من السارق انهما اخذ مال الغير بلا تدبير اي  
بلا اعتقاد اباحة وتأويل في الاخذ فيوجب الضمان كالفصل بخلاف اخذ الخربى مال المسلم  
واخذ الباغى مال العادل فانه لا يوجب الضمان لانه اخذ بطريق التدبير اذا الخربى يعتد باخذه  
والباغى يأخذ بتأويل فيعبر في اسقاط الضمان عند وجود المنة \* وانا نقول به اي نسلم ان ما  
ذكروا من الوصف وهو انه اخذ مال الغير. ووجب للضمان ولكنه لا يمنع اعتراض ما يسهطه  
\* كالابراء اي كابرء صاحب الحق وهو المسروق منه السارق عن الضمان فكذلك اي فكلا لبراء  
استيفاء الحد عند نافي اسقاط الضمان فيقول الكلام حينئذ الى ان استيفاء الحد هل يوجب الضمان  
ام لا فيظهر فقه المسئلة \* ففي هذه المسائل قصد المعلن بالتعليل ابطال مذهب خصمه فيما ذهب  
اليه من الحكم فالمسائل بالقول بالموجب بين ان ما ذكرت ليس بماخذ الحكم عندى وان هذا  
التعليل لا يقدح فيما ذهبت اليه من الحكم \* ثم اختلف في انه هل يجب على السائل بعد ما رد المأخذ  
الذى ذكره المعلن بيان مأخذه قبل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده ولعله بعدم  
التكليف يقول به عناد او قصد الاتفاق كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه فكان الوجوب  
افضى الى صيانة الكلام عن الخطب والعناد فكان اولى \* وقيل لا يجب اذ لا وجه لتكليفه بذلك بعد  
الوفاء بشرط الموجب وهو استبقاء محل النزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ نفسه او  
بماخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه \* كيف ولولم يصدق  
واوجب عليه بيان المأخذ فان امكن للمستدل الاعتراض عليه انقلب المستدل معترضا ولا  
ينحى ما فيه من الخط وان لم يكن فلا فائدة في ابداء المأخذ لا مكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا  
لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه \* فان قيل القول بالموجب في هذا القسم  
وهو ما اذا كان التعليل لا يبطال مأخذ الخصم يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل  
لما سلم ان علة المعلن توجب ما ترتب عليها من الحكم كان يخلف الحكم عنها لما منع ثبت عنده  
فيكون تخصيصا فيستقيم القول به بمن جوز تخصيص العلة ولا يستقيم عن انكره والشيخ المصنف  
رحمه الله من هذه الفرقة فينبغي ان لا يصح منه تصحيح القول بالموجب في هذا القسم \* قلنا  
لانسلم انه تخصيص من حيث المعنى وان كان يتراى انه تخصيص صورة لان المقصود من  
التخصيص دفع النقض من العلة التي رام المعلن تصحيحها ببيان مانع التخصيص وليس فيما نحن فيه  
مقصود السائل من القول بالموجب تصحيح علة المعلن بل المقصود منه ايقاف كلامه لا  
غير فلم يكن تخصيصا بل كان ابطالا لكلامه معنى فلذلك صح من البكل

### الفصل الثاني

وهو الممانعة وهي  
اربعة اوجه ممانعة  
في نفس الوصف  
والثاني في نفس الحكم  
والثالث في صلاحه  
للحكم والرابع في  
نسبة الحكم الى  
الوصف اما الاول  
فثل قولهم عقوبة  
متعلقة بالجماع فلا  
يجب بالاكل كحد  
الزنا وهذا غير مسلم  
عندنا لان كفارة  
الفطر متعلقة بالفطر  
دون الجماع

### الفصل الثاني

وهو الممانعة قوله (والرابع في نسبة الحكم الى الوصف) لان اصحاب الطرد بشرطون صلاح  
الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعدما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا \* وقيل

( في الفرق )

في الفرق بين هذا القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوب الى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف المذكور في محل النزاع \* وقيل الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل \* اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا اكل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا الصوم لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطئ زانيا يوجب الحد ولو جامع ذاك الصوم يفسد وجود الفطر وان كان الوطئ حلالا في نفسه \* وهذا لان الجماع آفة الفطر والحكم لا يتعلق بالآفة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فغير فانها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد \* وعند الخاق هذا النعم بضطر الى بيان حرف السئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الخاق الاكل والشرب به قياسا ولا دالة \* ثم قيل ايراد هذا المثال ههنا غير ملائم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع واضافه الى وصف آخر وهو الفطر \* واجيب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة في الوصف ايضا من حيث ان المعلن جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة لمنع من الوجوب في الاكل والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون ممانعة نفس الوصف عن كونه علة فيصح ايراده ههنا من هذا الوجه قوله (ومن ذلك) اي وما يتحقق فيه ممانعة نفس الوصف قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيطل كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها \* لانا نقول تريدون بالمجازفة مجازفة ذات او وصف اي تريدون مجازفة ترجع الى نفس البدلين او الى وصفهما من الرذالة والجودة \* فلا بد من القول بالذات لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاحوال الربوية بالايجاع ثم نقول مجازفة في الذات اي تريدون مجازفة في الذات او تقولون هي مجازفة في الذات باعتبار صورتها التي بها عرفت تفاحها هي مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء \* والضمير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات على تأويل المذكور \* فلا بد من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون احدهما اكبر من الآخر في عدد الحبات والاجزاء فان قيل اي ان ذكر المعلن انه لا حاجة الى هذا التفصيل بل اراد بها مطلق المجازفة \* لم نسلم له المجازفة مطلقة اي لانسلم له ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع

ومن ذلك قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورته او بمعياره فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا يكيل جائز وان تفاوتنا في الذات فان قال لاحاجة الى هذا لم نسلم له المجازفة مطلقة فيضطر الى اثبات ان الطم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار

المطعم بالمطعم بالاجاع فاذا لا يجد المعلن بدامن ان يفسد المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسر هابها لم نسلم في وجودها بيع التفاحه بالتفاحه لان التفاحه لا تدخل تحت كيل المعيار والمجازفة فيما لا يدخل تحت الكيل لا تصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر المعلن بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعم بالمطعم لان العلم عنده علة لتحريم البيع في المطعمات والجنسية شرط والمساواة كيلا يخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحه بالتفاحه قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا تثبت الحرمة كما وفات المساواة بالفصل على احد الكيلين + وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذا الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحه بالتفاحه عملا بالاصل وقوله مع ان الكيل متصل بقوله لا نسلم له المجازفة مطلقة يعني لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة كيلا بالاجاع وبما يقع المخلص عن فضل هوربوا ولا يزول بالمساواة كيلا لا الفضل على الكيل تثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا يعلق المجازفة او هو متصل بقوله الطم علة لتحريم البيع يعني انه جعل الطم علة لتحريم البيع عند المقابلة بالجنس وهو يقتضى تحريم البيع في القليل والكثير عند فوات التساوى كيلا \* مع ان الكيل اى التساوى في الكيل الذى يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اى لا يقتضى الا الاحتراز عن الفضل على المعيار فكان اثبات العلة على وجهه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى النص قوله (ومن ذلك) اى وبما يمكن فيه ممانعة الوصف قولهم كذا \* الولي ملك تزويج الثيب الصغيرة عندنا كما ملك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعى رحمه الله لا يملك احد من الاولياء تزويجها اصلا حتى تبلغ لان ولايته عليها زالت بالتيار فاذا بلغت فحينئذ تزويجها بمشورتها \* وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز لغير الاب والجد تزويجها ان كانت صغيرة \* فان بلغت زوجها السلطان بمشورة الاولياء او يأذن لهم في تزويجها كذا في التهذيب \* قالوا هذه ثيب برحى مشورتها واحترازوا به عن المجنونة فان مشورتها لا ترجى في الغالب \* فلا تنكح الابراهم كالثيب البالغة النائمة والمنمى عليها والغائبة \* لانا نقول اللام متعلقه بقوله من ذلك \* رأى حاضرا رأى مستحدا اى تريدون بقولكم لا تنكح الابراهم ايا قائما في الحال اورأيا سجيده \* فان اردتم الاول فلا نسلم وجوده في الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها رأى قائم في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق فان من لم يجوز تزويجها لم يفصل في ذلك بين ان يكون العقد برأيا وبدون رأيا ومن جاز العقد فكذلك لم يفصل فعرضا انه ليس لها رأى قائم \* وان عنيتم الشاق فلا نسلم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة لان لها رأيا قائما لا مستحدا ولهذا كان لولى تزويجها بمشورتها في الحال بالاتفاق وكان لها ان تزوج بنفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة لنفس

ومن ذلك قولهم في  
الثيب الصغيرة انها  
ثيب ترجى مشورتها  
فلا تنكح الابراهم  
كالثيب البالغة لانا  
نقول برأى حاضرا  
برأى مستحدا فاما  
الحاضر فلم يوجد  
في الفرع \* واما  
المستحدا فلا يوجد  
في الاصل فان قال لا  
حاجة الى هذا قلنا له  
عندنا لا تنكح الابراهم  
لان رأى الولي رأيا  
فان قال باليهما كان  
انتقض بالمجنونة لان  
لها رأيا مستحدا ايضا  
لان الجنون يحتمل  
الزوال لاحالة

فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الولاية ثابتة فلا يمنعها الا الراى القائم فاما المعلوم قبل الوجود فلا يحتمل ان يكون شرطامنا والى  
 دليلا قاطعا وهذا الذى ذكرنا امثلة ١١١ مابدخل فى الفرع وفيه قسم آخر وهو مابدخل فى الاصل مثل قولهم فى

مسح الرأس انه  
 طهارة مسح فيسن  
 تليته كالاستنجاء  
 فنقول ان الاستنجاء  
 ليس بطهارة المسح بل  
 طهارة عن النجاسة  
 الحقيقية فيضطر الى  
 الرجوع الى فقه  
 المسئلة وهو بان  
 ما يتعلق به التكرار  
 وهو الغسل وما يتعلق  
 به التخفيف وهو  
 المسح وهما فى طرفي  
 نقيض التكرار فى  
 احدهما بخلاف غرضه  
 وفى الثانى يفسده  
 ويلحقه بالمحذور وهذا  
 اكثر من ان يحصى  
 واما الممانعة فى الحكم  
 فنل قولهم فى مسح  
 الرأس انه ركن فى  
 وضوء فيسن تليته  
 كفعل الوجد فنقول  
 ان غسل الوجه لا  
 يسن تليته بل يسن  
 تكبيله بعد تمام فرضه  
 وقد حصل التكميل  
 ههنا ولكن التكرار  
 صيراليه فى الغسل  
 لضرورة ان الفرض  
 استغرق محله وهذا  
 المعنى معدوم فى هذا  
 اولان الشروع

الوصف فى الفرع او الاصل \* فان قال الممثل لاحاجة الى التفسير بل اشترط رأيا على الاطلاق  
 \* قلنا لنحن نقول بموجب ما ذكرنا فان عندنا لا تنكح الابرايم ايضا لان رأى الولي قائم مقام  
 رأيا كما فى عامة التصرفات \* فان قال بينهما كان معنى لا يريد باطلاق الراى رأى الغير بل ازيد  
 رأى نفسه قائما كان او مستحدا \* انتقض بالثيب المجنونة البالغة فانه تزوج وان كان رأيا امرجوا  
 بالافاة اذا جنون محتمل للزوال لا محالة كالصبي \* لكنهم يفرقون بين الصغيرة والمجنونة بان  
 الصغيرة بالبلوغ تصير من اهل الاذن ولبلوغها وان منتظرا وليس لافاة المجنونة وان منتظرا اليه  
 اشير فى التهذيب \* فيظهر به اى بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا ينقضها الا  
 رأى قائم وهو رأى البالغة \* فاما المعلوم قبل الوجود وهو الراى الذى سيحدث للصغيرة فلا  
 يحتمل ان يكون شرطامناه لولاية الولي من اثبوت او دليلا قاطعا لولايته عنها بعد اثبوت لان  
 ما سيحدث من مانع او علة لا يصلح ان يكون مؤثرا فى الحكم قبل ثبوته فى المنع ولا فى الاثبات  
 اذا الحكم لا يسبق علمه فكيف يصلح الراى المعلوم مانعا او قاطعا \* ولو كان الراى المعلوم  
 الذى سيحدث قاطعا للولاية لما ثبت الولاية على صبي وصبيبة \* ورأيت بخط شيخى رحمه الله  
 ان الشافعى رحمه الله جعل الراى المستحدث غالبا لدليلا على قطع استبداد ولاية الولي وفى نكتة  
 جعل ذلك مانعا من الفاذ فصار محجوزا بسبب رأيا فالشيخ بقوله شرطامنا او دليلا قاطعا  
 اشار الى المعنيين \* والمذكور فى بعض الثمرواح ان معناه ان المعلوم وهو الراى المستحدث  
 لا يحتمل ان يكون مانعا من ثبوت الولاية الجرد فيما اذا مات ابوالثيب الصغيرة وانتقلت الولاية  
 الى الجد \* او دليلا قاطعا لولاية الولي فيما اذا ثابت والى باق \* وهذا الذى قلنا اى ما ذكرنا  
 من ممانعة الوصف فى هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف فى الفرع فان فى المسئلة الاولى كون الحكم  
 متعلقا بالجماع فى الاصل وهو الجدمسلم ولكنه فى الفرع وهو كفارة الصوم بمنوع \* وفى المسئلة  
 الثانية المجازفة فى بيع الصبرة بالصبرة مسلم ولكنها فى التفاحفة بالنفاحفة بمنوعة وفى المسئلة  
 الثالثة منع رجاء المشورة عن صحة النكاح مسلم فى الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة  
 \* وفيه اى فى هذا الوجه وهو ممانعة الوصف فى الاصل فان فى مسئلة التثيب الوصف وهو  
 قوله طهارة مسح مسلم فى الفرع غير مسلم فى الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن النجاسة  
 الحقيقية ولهذا كان الغسل فيه افضل ولو احدث ولم يحصل التلويت بان خرج منه ريح لا يلزمه  
 المسح ولا يسن ايضا فلم انه ازالة نجاسة حقيقية فيضطر الممثل الى الرجوع الى فقه المسئلة  
 وهو بان ما يتعلق به التكرار الى آخره يعنى فقه المسئلة يدور على معرفة معنى الغسل الذى  
 تعلق به التكرار وعلى معرفة معنى المسح الذى تعلق به التخفيف \* وهما اى المسح والغسل  
 فى اقتضاء التكرار فى طرفي نقيض يعنى لا يمكن الجمع بينهما لانهما متناقضان فى اقتضاء التكرار فان  
 التكرار فى احدهما وهو الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير الذى وضع الغسل له  
 فيصلح التكرار مكملاله \* وفى الثانى وهو المسح يفسده اى يفسد التكرار حقيقة ويلحقه  
 بالمحذور وهو الغسل لما امر ان الغسل فى موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار

فى الاصل وجب بالضرورة لما قلنا من الاركان لكن التكرار اطالته لا تكراره كما فى غيره

احدهما بالآخر في شرعية التكرار \* عبارة شمس الاثمة فيضطر المصل عند هذا المنع الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو اثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار به او التفرقة بينهما بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والاخر يدل على التخفيف قوله (واما الممانعة في الحكم) وهو الوجه الثالث من وجوه الممانعة \* فنقول كذا يعني لان سلم ان المسنون في غسل الوجه الثلاث بل المسنون فيه التكميل بعد تمام فرضه بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه كما في اركان الصلوة فان اكمال ركز القرائة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذلك الركوع والسجود \* وقد حصل التكميل ههنا في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه \* ولكن التكرار الاستدراك متعلق بقوله لا يسن تثليثه بل يسن تكميله يعني التكرار في الغسل ليس بامر مقصود بل انقصود هو التكميل الا ان الفرض لما استغرق محله في الغسل لا يمكن تكميله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فكان شرعية التكرار سنة ضرورة فرضية الاستيعاب لا لغير التكرار قصدا \* وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض محله معدوم في المسح لان الاستيعاب فيه سنة وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار لاقامة سنة التكميل فيه لحصول المقصود باستيعاب جميع الرأس مرة واحدة \* قال شمس الاثمة رحمه الله التكرار مشروع غيره وهو تحصيل الاكمال به لالعينه وما كان مشروعا لغيره قائما بشرع باعتباره ذلك الغير في موضع يتحقق الحاجة اليه فاما اذا كان ماضيا لاجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره الا ترى انه لو كرر المسح في ربع الرأس او ادى ما يتناوله الاسم لا يحصل به كمال السنة ما يستوجب جميع الرأس بالمسح فهذه ايتين ان التكميل ههنا بالاستيعاب وانه هو الاصل فيجب المصير اليه الا في موضع يتحقق العجز عنه بان يكون الاستيعاب ركنا في المفصولات فيقتضى يصار الى الاكمال بالتكرار \* ولا يلزم على ما ذكرنا من مسح الاذنين فانه شرع لا كمال المسح بالرأس وان لم يكن في محل الفرض حتى لم يتأد فرض المسح به بحال لان ذلك المسح لا كمال السنة في المسح بالرأس ولهذا لا يأخذ لاذنيه ماء جديدا عندنا ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس والمسح فيهما افضل من الغسل الا ان كون الاذنين من الرأس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب ثبت اتحاد المحل فيما يرجع الى اكمال السنة به ولا يثبت المحلية فيما تآدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الاذنين عن المسح بالرأس اهذا \* ولان المشروع في الاصل وهو الغسل اطالته الفرق بين النكتتين ان الاولى ابيان مشروعية نفس التكميل في الاصل اى التكميل سنة فيه دون التثليث \* والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فيه فان بالاطالة يحصل التكميل كما في اركان الصلوة لما قلنا من استغراق الفرض محله قوله (ومثل قولهم في صوم رمضان) اى في منع جوازه بمطلق النية انه صوم فرض فلا يصح اذاؤه الاتعيين النية كصوم القضاء والكفارة يقال له اى للعلل \* بعد التعيين او قبله اى تريد وجوب التعيين وجوبه بعد تعيين الصوم او قبله \* فان قال بده \* لم نجد ههناى هذا الحكم وهو وجوب التعيين بعد التعيين \* في الاصل وهو صوم القضاء والكفارة لان التعيين بعد التعيين ليس بشرط فيه فيكون هذا ممانعة الحكم في الاصل \* وان قال قبله اى قال

ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الاتعيين النية يقال له بعد التعيين او قبله فان قال بده لم نجد ههنا فى الاصل فصحت الممانعة فان قال قبله لم نجد ههنا فى الفرع فصحت الممانعة ايضا فان قال لاحاجة الى هذا قلنا عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان اطلاقة تعيين ومثل قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع معلوم بخمسة مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة يقال له يحرم حرمة موقفة او مطلقة فان قال موقفة لم نجد ههنا فى الفرع لعدم الخلق وان قال مطلقة لم نجد ههنا فى الاصل لان الحرمة عندنا فى الاصل مشاهية فصحت الممانعة

اريد بوجوب التعيين وجوبه قبل تعيين الصوم \* ام يحده اى لم يمكنه ان يجاه قبل التعيين في الفرع وهو  
صوم رمضان لان التعيين حاصل فيه باصل الشرع في هذا الزمان اذ المشرع في هذا الزمان ليس الا  
صوم الوقت \* فصحت الممانعة ايضا اى صحت ممانعة هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الفرع  
كما صحت في الاصل \* فان قال لا حاجة الى هذا اى الى بيان ان التعيين وجب قبل التعيين او بعده  
بل التعيين واجب مطلقا من غير نظر الى انه قبل التعيين او بعده \* قلنا كذا نعنى  
بدفعه حينئذ بالقول بالموجب فنقول لا يصح عندنا الا بالتعيين ايضا \* غير ان اطلاقه اى  
اطلاق النية على تأويل العزم تعيين للصوم \* او اطلاق الصائم النية تعيين \* فيضطر الى الرجوع  
الى حرف المسئلة وهو ان نية التعيين هل بسقط اشتراطه بكون المشرع متعينا في ذلك الزمان ام  
لا بسقط اعتباره \* ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة اى هذا البيع كذا \* يقال له اى للمستبدل  
حرمة مطلقة اى يثبت بهذا البيع حرمة مطلقة \* او موقته اى مقياة الى غاية وجود التساوى \*  
فان قال موقته اى يثبت به حرمة موقته لم نجد في الفرع وهو بيع التفاحة بالتفاحة \* لعدم  
المخلص اذ ليس للتفاحة حالة مساواة بحوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل فيكون  
هذا ممانعة الحكم في الفرع \* وان قال يثبت به حرمة مطلقة لم نجد في الاصل وهو بيع الصبرة  
بالصبرة فيكون ممانعة الحكم في الاصل \* وذلك لان الحرمة متناهية موقته الى غاية وهى المساواة  
في القدر فان البدلين اذا كيلوا لم يظهر فضل في احدهما يعود العقد الى الجواز عندنا وال المعنى  
المفسد كذا في بعض الشروح \* فصحت الممانعة اى ممانعة الحكم على التقديرين \* فان قال لا حاجة  
الى بيان انها مطلقة او موقته \* لان سلم ذلك لان الحرمة الموقته الى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم  
الذى يقع التعليل له لا بد من ان يكون معلوما متحد في الاصل والفرع فظهر حينئذ حرف المسئلة  
وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة كيلا لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا في محل قابل للمفاضلة الحرمة  
والمساواة \* فلا تنكح كرها يعنى قياسا على الثيب البائنة \* يقال له مامعنى الكره اى مانعنى بكونك  
لا تنكح كرها فلا بد من ان يقول اريد انها لا تنكح بدون رأيها اذ ليس هناك اكراه مخوف \* يقال  
في الاصل وهو البائنة عدم رأيها غير مانع عن صحة التزويج ونفوذ ولاية الغير عليها فيكون هذا  
ممانعة الحكم في الاصل لكن الرأى القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع رأى معتبر فيكون هذا  
ممانعة الحكم في الفرع \* ويتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية هو الصغر عندنا  
دون البكارة وعنده على العكس وحقيقة المعنى فيه ان النكاح من المضار وضعافى جانب المرأة على  
اصل الشافعى لان حكمه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو اوراق من وجهه ولهذا  
صينت الام عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما تحمل ذلك لصحة حاجتها الى اقتضاء  
الشهوة كما يحصل قطع البد عند وقوع الاكلة ولا حاجة الا بعد البلوغ فينبغى ان لا يثبت الجواز  
قبله الا انه جوز في حق البكر قبل البلوغ لدليل قام له على ان اجبارها على النكاح جائز فلا \* نى  
للتوقيف على حال البلوغ اذ لم يعتبر اذنها بعده وفي حق الثيب التوقف مفيد فخر الى حال البلوغ  
لثلا يؤدى الى تقويت الاذن عليها \* وعندنا النكاح من المصالح وضعافى جانبها لانه لتحصيل

ومثله ما قلنا في قو  
لهم ثيب ترجى مشور  
تها فلا تنكح كرها  
يقال له مامعنى الكره  
فلا بد من ان يقال  
عدم رأيها فيقال  
في الاصل عدم  
الرأى غير مانع لكن  
الرأى القائم المعتبر  
مانع ولم يوجد في  
الفرع رأى معتبر

السكن والازدواج والولد واقتضاء الشهوة وكلها من المصالح وما ثبت من المالك فلمكان الحجر عليها التحقيق المصلحة فلا يجوز ان يجعل ذلك اصلا فيخرج به عن عداد المصالح الى ما هو من المضار بل يجعل المالك تابعا لقامة المصلحة وحتى كان النكاح مصلحة كان الاصل فيه التحصيل وهي ما جازة من التحصيل لصغر ما فاقم الولي فقامها كما في البكر قوله (ومثله قولهم) اي مثل قولهم فيما مضى من المسائل قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما ثبت ديناهم في الذمة ثابت ديناسلما كالمقدر المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة \* فيقال له ان ثبت ديني في الذمة معلوما بوصفه الباء للسببية اي بسبب وصفه او بسبب قيمته او هي صلة معلوما او زيادة اي ثبت ديني في الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة \* فان قال يثبت في الذمة معلوما بوصفه لم يسلم له ذلك في الفرع وهو السلم وفي الاصل وهو المهر يعني لان السلم ان الحيوان يصير معلوما بالوصف في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر دون السلم لان مبنى النكاح على المساهلة دون المضايقة فلا يؤدي مثل هذه الجهالة فيه الى المنازعة ومبنى البيع على المضايقة والمما كسة فيحترز فيه عن مثل هذه الجهالة لافضائها فيه الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم المقصودين في البيع \* وفي تسمية المهر اصلا نوع تسامح فان الشيخ جعل ثبوت الحيوان ديناهم اوصف القياس والمقدر اصلا له وكان ينبغي ان يجعل النكاح اصل القياس لانه ثبت له هذا الكلام كما جعله القاضي الامام في الاسرار فقال البيع عقد معاوضة فيستحق به الحيوان ديناهم اوصف القياس والنكاح والخلع الا ان حكم السلم لما كان مستفاد من المهر عند الخصم اذا الحكم يثبت بالوصف سواء اصلا من هذا الوجه \* وان قال بقيته اي يصير معلوما بقيته لم يسلم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في المالية تفاوتاً حاشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف \* وانما خص الفرع لان في الاصل وهو المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امرأة على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة ولهذا لو اتاهها بالقيمة تجبر على القبول كما لو اتاهها بالمسعى فثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما السلم فلا يصير معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف ولا اعتبار القيمة في باب السلم اصلا ولهذا يجب تسليم الحيوان عنده في السلم ولا يجوز اداء القيمة \* ورأيت في نسخة اظنم الشيخ بهذه العبارة فيقال له ثبت الحيوان ديني في الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة ام مجهول الوصف معلوم القيمة \* فان قال معلوم الوصف فلا يوجد في الاصل فان الحيوان لا يثبت ديني في الذمة معلوم الوصف وان قال معلوم القيمة فلا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة ليس بشرط الجواز عقد السلم وان قال لا حاجة الى هذا الى تعيين انه يصير ديناهم بالوصف او بالقيمة \* قلنا بل اليه اي الى التعيين حاجة لاجل بيان استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت يعني لا بد من التسوية بين الاصل والفرع في طريق الثبوت ليصح اقياس وقد اعتبرت احد الدينين بالآخر ولا يصح ما لم يثبت انهما يظهران ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة \* وهما مختلفان اي لم يوجد الاتحاد ههنا بل الاصل والفرع مختلفان في الثبوت \* احد هما وهو المهر

ومثله قوله ما يثبت  
مهر ادنا يثبت سلما  
كالمقدر فيقال ثبت  
معلوما بوصفه ام  
بقيته فان قال بوصفه  
لم يسلم في الفرع وان  
قال بقيته لم يسلم  
في الفرع وان قال  
لا حاجة لي الى هذا  
قلنا بل اليه حاجة لبيان  
استواءهما في طريق  
اثبوت وهما مختلفان  
احدهما محتمل جهالة  
الوصف

(محتمل)

يحتل جهالة الوصف في اثبوت لانه ثبت ديناً في الذمة بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبود والشاة  
والفرس من غير ذكر وصف \* والثاني وهو السلم لا يحتل اى لا يحتل المذكور وهو جهالة الوصف  
فان اعلام المسلم فيه عند العقد على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على  
وجه يلحق بذوات الامثال في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان  
واذا كان كذلك لا يجوز اعتبار احدهما بالآخر \* وقوله عندنا متعلق بالمجموع اى الاختلاف  
بين المهر والسلم في ان المهر يحتل جهالة الوصف والسلم لا يحتلها مذهبنا \* وعند الشافعي  
رحم الله هما متماثلان اذ المهر لا يحتل جهالة الوصف ايضا كالسلم حتى لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار  
او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده دون المسمى كما لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار  
احدهما بالآخر على اصله لثماثلهما الا ان هذا استدلال بفضل مختلف فيه فلا يصلح ملزماً على  
الخصم \* وبعد هذه الممانعة لا يجد المعلن بدامن الرجوع الى فقه المسئلة وهو اثبات ان الحيوان  
يصير معلوماً ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر التعيين امتاز عن سائر اجناس الحيوانات  
ومنى ذكر انه بخفى امتاز عن سائر انواعه واذا قل حقيقة ومين من نسل ابل فلان امتاز عن سائر  
اسنانه واوصافه فلا يبقى بعد ذلك الا جهالة لا يمكن العبارة عنها فسط اعتبارها كافي اشياء فان  
الثوب وان استقصى في وصفه يبقى بين الامثال الداخلة تحت الوصف ضرب جهالة حتى لو  
استهلك احد تلك الامثال على آخر يضمن قيمته لا المثل للآخر ثوباً مثله في السلم فكذلك فيما نحن فيه من  
الحيوان \* ونحن نقول انما ثبت جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا ارتفعت  
الجهالة عن المسلم فيه والتحقيق ببيان هذه الاشياء باليس فيه تفاوت فتنى بقى بعد ذكر هذه  
الاشياء تفاوت فاحش لم يكن ذكرها مغنياً لبقاء الجهالة المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه  
الثابة فانازى بعيرين متساويين في الهيئة والسن والسمن واللون وبينهما تفاوت عظيم في  
المالفة وكذا العبد والافراس فتبقى الجهالة فيه بعد ذكر هذه الاشياء فتنمى جواز السلم كافي اللالى  
والخلفات \* بخلاف الثياب اذا وصفت لان التفاوت فيما ليس بفاحش لانها مصنوعة العبد  
وهو يصنع بالآلة ومتى انحدرت الآلة والصانع انحدر المصنوع في الوصف فاما ما يحدث باحداث  
الله تعالى في قدرته من غير آلة ومثال \* اليه اشير في الاسرار \* ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام  
ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب التزجيج انهما مالا لان لو قوبل كل واحد منهما بالآخر  
يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطاً فيه كما وباع مناشين \* لان عندنا اللام متعلقة بمحذوف  
اى هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن بالثمن لان عندنا الشرط في الايمان التعيين  
لازالة صفة الدينية لا القبض الا ان التعيين لا يحصل في الاثمان ما لم يقبض فشرط القبض فيها الحصول  
التعيين لالذاته وهما التعيين حصل بالاشارة من غير قبض فلا يشترط فيه القبض \* فيرجع  
المعلل اذا بالضرورة الى معنى المسئلة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازماً لصفة  
الدينية بل للصيانة عن معنى الربو بمنزلة المساواة في القدر \* ومثله قولهم فيمن اشترى اباه \*  
اذا اشترى اباه ناوياً عن كفارة يحب فيها الاعتاق يجوز ويخرج به عن العهدة عندنا وعند زفر

والثاني لا يحتل عندنا  
ومثل قولهم في بيع  
الطعام بالطعام ان  
القبض شرط لما قلنا  
كالايمان لان عندنا  
الشرط في الايمان  
التعيين لا القبض ومثله  
قولهم فيمن اشترى اباه  
ينوى عن الكفارة  
ان العتيق اب فصار  
كالميراث

والشافعي رحمه الله عتق الاب ولا يخرج به عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم عندنا  
الا ان الشيخ رحمه الله وضع المسئلة في الاب ليرتب عليه خلاف الشافعي \* قالوا العتق اب  
فصار كالميراث اي العتق موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كبرائه في انه لا ينوب عن الكفارة  
اذا نوى \* فيقال لهم ما حكم العلة وهي قولهم العتق اب \* فان قال اي المعلن وجب ان لا يجزى  
شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالحلوف بعته \* قيل له ماذا  
لا يجزى اي شئ لا يجزى عن الكفارة ولم يسبق الا ذكر العتق والاب فان عتقت ان العتق  
لا يجزى او الاب لا يجزى او كليهما لا يجزى فحين نقول بذلك ايضا فان قال وجب ان لا  
يجزى عتقه عن الكفارة قلنا به اي بان عتقه لا يجزى عنها لان عندنا لا يتأدى الكفارة  
بالعتق اذ هي انما تأدى بفعل ونسب الى المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل تتأدى  
بالاعتاق \* وان قال وجب ان لا يجزى اعتاقه اي اعتاق المكفر للاب عن الكفارة \*  
لم يجده اي الاعتاق في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به  
معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل \* ولم يقل به اي لم يقل المعلن بالاعتاق في الفرع  
فكان هذا ممانعة الحكم في الفرع ايضا \* فيظهر به اي بما ذكرنا من السؤال والممانعة فقه المسئلة  
وهو ان الشراء عند الخصم ليس باعتاق حقيقة لانه لا يثبت الملك والاعتاق لازالة فيستحيل  
ان يكون ما هو مثبت للحكم من بلاله وانما المؤثر في العتق هو القرابة الموجبة للصلة والملك  
شرط اذ لا تأثير له في ايجاب العتق بحال ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمي المشتري معتقا  
بجازه لانه صاحب شرط كالفرايض يسمى قاتلا لانه باشر الشرط واذ لم يكن الشراء اعتاقا  
وكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول في الملك لا يتأدى به الكفارة اذ لا بد لها من  
الاعتاق كالو قال لعبد الغيران اشترى منك فانت حر ثم اشترى بنوى به الكفارة \* وعندنا شراء  
القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف الى القرابة والملك جميعا لان  
العتق صلة والقرابة تأثير في ايجاب الصلات بخلاف ملك الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى  
وجب الزكوة باعتبار الملك صلة للفقراء واسحق العبد على مالكة الفقة صلة للملك ومتى تعلق  
الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى احدهما وجود الماعرف وهو الملك ههنا والشراء هو الموجب  
للملك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطة في قلب الشراء اعتاقا بواسطة الملك وقد  
اقتربت نية التكفير بالاعتاق فيصح \* بخلاف الحلوف بعته لان الملك هناك شرط لا اثر له في  
استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم تقترب نية الكفارة بها حتى لو اقترنت جاز ايضا كذا  
في المبسوط قوله (واما صلاح الوصف فمما سبق ذكره) يعني في باب القياس ان الوصف بمجرد  
غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التأثير فكل وصف لم يظهر  
تأثيره من ان يكون دليلا وحجة \* وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف  
السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون  
الدبرية لم يقض القاضي بالقصاص ما لم يشهدوا ان الجرح سر كذا هنا وهذا هو القسم الثاني

فيقال لهم ما حكم  
العلة فان قال وجب  
ان لا يجزى عن  
الكفارة قيل له ماذا  
لا يجزى وانما سبق  
ذكر العتق والاب  
وذلك لا يجزى عندنا  
فان قال وجب ان  
لا يجزى عتقه قلنا  
به وان قال اعتاقه  
لم يجده في الاصل ولم  
يقبله في الفرع  
يظهر به فقه المسئلة  
واما صلاح الوصف  
فمما سبق ذكره في انه  
لا يصح الاعتاق وهو  
الاثر فكل ما لم يظهر  
اثره من ان  
يكون دليلا

من اقسام الممانعة \* فان قال عندي الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التأثير فلا حاجة الى بيان التأثير \* نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدوون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه \* كمثل كافر الكافر زائدة مثلها في قوله تعالى \* ليس كمثل شيء \* اى على مثال كافر اقام بينة كفار اعلى مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن للمدعى ان يقول انه اثبت حتى بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول \* قال الشيخ رحمه الله في شرح تقويم وهذا ان الوصف كلام المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعى الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعى ان كلامه موجب للحكم على الغير من غير معنى يعقل فانه درجة الانباء عليهم السلام فبين بما اشار اليه الشيخ ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتأثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقه للعلل المنقولة عن السلف ومناسبة الحكم واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التأثير في الحقيقة على ما اختاره الشيخ \* وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليمهم اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات ولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع \* وان فسر الصلاح بالمعنى الثانى فمثال الممانعة فيه قولنا في تعليمهم في الاشياء الستة بالطعم والتمية لاثبات شرط الممانعة والتقايض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبي عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهار الخطر كالنكاح انما لانسلم ان هذا الوصف صالح لارتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشد الحاجة اليه الاطلاق بالبلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط \* ومثال آخر قولنا في تعليمهم في مسيح الرأس بان هذه طهارة مسيح فيس فيها التثليث كالاستنجاء بالايجار لانسلم ان وصف المسح الذي يدل على التخفيف صالح لتعليق حكم التثليث الذي ينبي عن التغليظ به اليد اشار شمس الأئمة رحمه الله وهذا وان كان رد الاختلاف الى المختلف لكن المقصود انزاد المثال وبيانه لا تصحح القياس ولو قيل طهارة مسح فيشرع فيه التكرار كالاستنجاء يكون رد المختلف الى المتفق فيصح \* ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤل الى فساد الوضع في بعض الصور ولهذا اشار الشيخ الى المعنى الاول دون الثانى الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب العلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل مطالبة بيان التأثير فاذا بين صلاحه قبله السائل ويجاوز الى سؤال آخر ولما صححت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما آخر غير فساد الوضع والله اعلم قوله (وامانسة الحكم) اى صحة ممانعة نسبة الحكم الى الوصف الذى ذكره المعلن فلان نفس الوجود لا يكفي بالايجام يعنى ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه ونفس الوجود عند الوجود غير كاف

فان قال عندي الاثر  
ليس بشرط لم يقبل  
منه الاحتجاج بما لم  
يكن حجة على الخصم  
كمثل كافر اقام بينة  
كفار اعلى مسلم لم تقبل  
لما قلنا وامانسة الحكم  
الى الوصف فلان  
نفس الوجود  
لا يكفي بالايجام

في صحة اضافة الحكم لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فان في المنصوص عليه قد يكون  
اوصاف يوجد الحكم وجودها ولا تكون مناط الحكم بالايجاع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم  
اليه على ما مر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف ففي اضافة المعلن الى وصف  
من غير دليل صحة بمافعة السائل نسبة الحكم اليه كما صرح القول بموجب العلة فانه في التحقيق  
منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور \* وهذه المماثلة مختصة بالاصل \* فان قال لا عرف  
في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته \* قلنا له هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك  
\* على اننا سلمنا انه ليس في الاصل معنى آخر لان سلمنا ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالايجاع  
او بالنص \* وذكر الغزالي رحمه الله في هذا المقام ان المعتدل ان كان يجتهدا يجب عليه  
العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى  
قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لم يكن مني وان اطلعت على غيره  
لم يكن التنبه حتى انظر فيه \* فان قال لا يلزم من ذلك ولا ظهوره وان كنت اعرفه فهذا اعتداد  
بمحرم وصاحبه ما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام  
وليس من الدين قوله (وذلك) اى منع مع نسبة الحكم الى الوصف يتحقق في قولهم في الاخ انه  
يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لان حكم الاصل وهو عدم  
التعق في ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون موجبا حكمه بل معنى آخر  
وهو بعد القرابة \* وكذلك لا يثبت النكاح اى ومثل قولهم في الاخ كذا قولهم لا يثبت النكاح \*  
لم يثبت بها اى بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زائدة والحد وندرا  
بالشبهات فكيف يثبت بما فيه شبهة \* وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من المثاليين \* كل نفى وعدم ترادف  
\* او النفي تعرض لجانب المعلن والعدم تعرض لجانب الوصف مثل قولهم المبسوطة لا يلحقها الطلاق  
لانها ليست بمنكوحه \* لان العدم لا يصلح وصفا موجبا الحكم لانه ليس بشئ \* ونفس الوجود  
لا يصلح حجة متعلق باول الكلام اى نفس وجود الحكم عند وجود الوصف لا يصلح دليلا على  
كون الوصف حجة بالايجاع لانهم يعني اصحاب الطرد يسلمون ان صلاح الوصف شرط لكونه  
حجة مع ان الوجود يتحقق بدونه فثبت ان نفس الوجود ليس بحجة بالايجاع وانه لا بد من  
اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثاله تعليق كفارة الصوم بوصف الجماع باعتبار انها  
توجد عند وجوده لتعدى الحكم به الى جاع الميتة والبهيمة او لتنع عن تعدية الحكم الى الاكل  
والشرب لا يكون حجة لانا لان سلمنا ان الحكم منسوب اليه بل الى الفطر الكامل على ما مر بيانه  
قوله (والنوع الثالث يعنى من اقسام اول الباب هو فساد الوضع وقد مر تفسيره في باب  
بان دفع العطل \* وهذا ينقض القاعدة اصلا اى القاعدة التي بنى عليها الحبيب كلامه \*  
وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالنقص  
عن عهدة النقض بالجواب او زيادة قيد يدفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا

وذلك مثل قولهم  
في الاخ انه لا يعتق على  
اخيه لعدم البعضية  
لان حكم الاصل لم  
يثبت لعدم البعضية  
وكذلك لا يثبت النكاح  
بشهادة النساء مع  
الرجال لانه ليس بمال  
كالحد لان الحد عندنا  
لا يثبت به لان ذلك  
ليس بمال وكذلك كل  
نفى وعدم جعل وصفا  
لزمه هذا الاعتراض  
لان العدم لا يصلح وصفا  
موجبا ونفس الوجود  
لا يصلح حجة لانهم  
يسلمون شرط الصلاح  
فلا بد من اقامة الدلالة  
على نسبة الحكم اليه  
النوع الثالث وهو  
فساد الوضع وهذا  
ينقض القاعدة اصلا  
وهو فوق المناقضة  
لانها حجة مجلس محتمل  
الاحتراز في مجلس  
آخر

لان بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى \* والتحقيق في هذا المناقضة بيان ان المجيب بنى الكلام في محله لكن غير محكم حتى قبل النقض \* وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير موضعه فكان اقوى في الدفع قال شمس الأئمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الامر اذا ما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يستقل لتعديله بعد صحة ادائه الشهادة منه فاما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد \* ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان حاصل القول في فساد الوضع يحصره نوجان \* احدهما ان بين المعترضين ان القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة \* ومثال ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف الكتاب او على خلاف السنة او يقول انه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما او حاول التفريق بين شيئين جمع الشرع بينهما و ملخص هذا النوع ان يكون القياس بخالف وضعه موجب متمسك في الشرع هو مقدم على القياس فاذا كان كذلك كان القياس فاسدا الوضع مردودا \* والثاني ان يكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد لان الطرد مردود من جهة انه لا يناسب الحكم ولا يشعربه فالذي لا يشعر به ويخجل خلافه يكون اولي بالردة \* ومثله ذكر وصف يشعر بالاعتليظ في روم تخفيف او على العكس من ذلك فاذا اعتبر القياس الحد على المهر في طلب الثوب او المهر على الحد في محاولة السقوط يكون فاسدا في الوضع لان المعقوبات تدبر بالشبهات والاموال تثبت مع الشبهات فاعتبار احدهما بالآخر في اثبوت او السقوط يكون فاسدا في الوضع ودفع هذا السؤال باظهار الملازمة والتأثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسروا الاصار منقطعاً مثاله اي مثال فساد الوضع لتعليل اصحاب الشافعي لا يحجب الفرقة باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما او الباء صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لا يحجب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فوجب الفرقة من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة في غير المدخول بها كردة احدهما \* ولا بقاء النكاح اي وتعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير مناف اياه فوجب ان تأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كاطلاق \* قالوا جئوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية \* انه فاسد اي تعليلهم في هاتين المسئلتين فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الآخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدأ الى آخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للمحقق والاول لا قاطعا لهما وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آخر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه

واما فساد الوضع  
في فساد القاعدة اصلا  
مثاله تعليلهم لا يحجب  
الفرقة باسلام احد  
الزوجين ولا بقاء  
النكاح مع ارتداد  
احدهما في الوضع  
فاسد لان الاسلام لا  
يصالح قاطعا للحقوق  
والردة لا يصلح عفو

وهو مناف لا كاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جيمه او النكاح مبنى على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشئ مع ما ينافيه وهو المراد من قوله والردة لا يصلح عفوا يعنى لو بقينا النكاح مع الردة التى هى منافية له لزم ان يجعل الردة عفوا اى فى حكم المردوم ليكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك فى مسألة الناسى وهو لا يصلح ان تكون عفو لكونها فى نهاية القبح قوله (ومثله قولهم فى الضرورة) الضرورة وهو الذى لم يحجج بالاسلام اذا حجج عن نقل او نذر او عن الغير فانه يقع عيانوى عندنا وعند الشافعى رحمه الله يقع عن الفرض كما فى الاسرار لان الحجج تأدى باطلاق النية فكذا تأدى بنية النفل لان مطلق النية للعبادة التى تتنوع الى نفل وفرض يكون نية النفل كفى الصلوة والصوم فى غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض الا ترى ان الزكوة لما تأدت بتصدق النصاب على الفقير بمطلق النية تأدت بنية النفل ايضا وهذا فاسد اى اعتبارهم نية النفل بمطلق النية فاسد فى الوضع لان العلماء اختلفوا فى حل المطلق على المقيّد واعتبار المطلق بالمقيّد فعند الشافعى يحمل المطلق على المقيّد فى حادثين او فى حكمين وعندنا فى حادثة واحدة فى حكم واحد كما فى كفارة اليمين جازنا مطلق الكتاب على المقيّد بالتابع فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه واحد لم يقل بان المقيّد يحمل على المطلق لان فى ذلك الغاء صفه زائدة منصوبة فكان نسخا وما ذهبوا اليه من هذا القبيل فكان فاسدا فى وضعه لمخالفته وضع الشرع بوضع ما ذكرنا ان مطلق القد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيّد بقدر آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد \* ومثله اى مثل التعليل المتقدم التعليل بالطعم لتحريم الربوا فانهم قالوا ان الطعم فى الطعام ممتنع لانه يخطر لتعلق بقاء النفس وقوامها به فيوجب ذلك حرمة التصرف فى المحل عند المقابلة بخسسه الا بشرط زائد وهو المساواة فى المعيار اظهار الخطر كالنكاح لما تعلق به بقاء الجنس شرط فيه من الشروط ما لم يشترط فى غيره من العقود من اليهود والولى وغيرهما اظهار الخطر المحل \* وهذا فاسد فى الوضع لان الطعم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم اسباب الحاجة ولمساس الحاجة اثر فى الاطلاق والتوسعة دون التحريم والتضييق كفى اباحة الميتة عند الحاجة واعتبر هذا بالهواء والماء والطعام والدواء فان تيسر الوصول الى كل واحد من هذه الاشياء بقدر الحاجة اليه والى هذا حل لكل واحد من الغائبين تناول مقدار الحاجة من الطعام الذى يكون فى الغنمة فى دار الحرب قبل القسمة فكانت العلة فاسدة وضعا \* مع انه لا تأثير لها فى اثبات المماثلة بين العوضين التى هى شرط جواز العقد بخلاف النكاح فانه يرد على الحرية والحرية تنبى عن الخلوص يقال طين حراى خالص وفى التنزيل \* رب انى نذرت لك فى بطنى محررا اى مختلصا من اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم فيثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء الجنس ومائت بالعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل \* والطعم بالقبح والضم مصدر طعم الشئ اكله

ومثله قولهم فى الضرورة اذا حجج بنية النفل انه جائز من الفرض لانه تأدى باطلاق النية فكذلك نية النفل وهذا فاسد فى الوضع لان العلماء اختلفوا فى حل المطلق على المقيّد واعتباره به وهذا حل المقيّد على المطلق واعتباره به وهو فاسد فى وضع الشرع ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبار بالنكاح فاسد فى الوضع لان الطعم يقع به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن الخلوص فصلح للتحريم الا بعارض

ومثله قولهم في الجنون  
لأننا في تكليف الاداء  
نافي تكليف القضاء  
وهو فاسد لان  
الوجوب في كل  
الشرايع بطريق الجبر  
والاداء بطريق  
الاختيار كما قيل في  
النائم والمغمى عليه  
والقضاء الذي هو  
بدل يعتمد انعقاد السبب  
للاداء على الاحتمال  
فصار هذا التعليل  
مخالفا للاصول  
وكذلك قولهم ما يمنع  
القضاء اذا استغرق شهر  
رمضان يمنع بقدر ما  
يوجد هذا فاسدا ايضا  
في الوضع لان الفصل  
بين اليسر والحرج في  
حقوق صاحب  
الشرع مستمر في  
اصول الشرع  
كالحيض اسقط  
الصلوة دون الصوم  
والسفر اثر في الظهر  
دون الفجر وكالحيض  
اذا تخلل في كفارة  
القتل لا يوجب  
الا استقبال بخلاف  
كفارة اليمين عندنا  
وبخلاف ما اذا ندرت  
ان تصوم عشرة ايام

متابعة

وذاته الا ان الجارى على السنتهم في علة الربوا الفتح ومراهم كون الشيء مطعوما او مباحطم  
كذا في المغرب قوله ( ومثله قولهم في الجنون ) الجنون ينافي وجوب الاداء بالاتفاق قل  
او كثر حتى لا يأتهم بترك الاداء في حالة الجنون وينافي وجوب القضاء ايضا بالاتفاق اذا كثر بان  
زاد على يوم وليلة في حق الصلوة او استغرق الشهر في حق الصوم \* وان كان اقل من يوم  
وليلة في الصلوة او مادون الشهر في الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا افاق وعند الشافعي رحمه الله  
لا يلزمه لان الجنون ينافي تكليف الاداء لانه يثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن الجنون اصلا  
فينافي وجوب القضاء ايضا لانه يبتنى على وجوب الاداء \* وهو اى اعتبارهم انقضاء القضاء  
باتقضاء الاداء فاسد في الوضع \* لان الوجوب اى نفس الوجوب في كل الشرايع اى المشروعات  
ثابت بطريق الخبر من غير توقف على قدرة العبد واختياره \* والاداء بطريق الاختيار بمعنى  
وجوب الاداء انما ثبت في حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهى حالة القدرة فان وجوب  
الاداء وان كان بطريق الخبر ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب \* كما قيل  
في النائم والمغمى عليه فان اصل الوجوب ثابت في حقهما وان كان وجوب الاداء من اخياعهما  
الى حالتي الانباه والافاقة \* والقضاء الذي هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال اى  
على احتمال الاداء بمعنى ليس من شرط وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يترتب  
عليه القضاء عند فواته بل الشرط فيه ان يعتمد السبب موجبا للاداء على وجه يحتمل ان يفضى  
الى الاداء كما في قوله والله لا مسن السماء ثم قد اليمين موجبة لابر بطريق الاحتمال فيكفي ذلك وجوب  
الخلف وهو الكفارة وان لم يكن الاصل ثابتا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت  
لانه يعتمد تحقق السبب وقيام الاهلية بالجنون لا تزول الاهلية لان اهلية العبادة تبتنى على كونه  
اهلا لثوابها واهلية الثواب بكونه مؤمنا وبالجنون لا يبطل الايمان ولهذا يرث قربة المسلم  
ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صومه به حتى لو جن بعد الشروع في الصوم  
بقى صائما ثبت ان الوجوب ثابت في حق الجنون وان كان الخطاب بالاداء ساقطا عنه لجزء  
من فهم الخطاب كما في حق النائم والمغمى عليه واحتمال الاداء قائم في حقهما ايضا بزوال الجنون  
ساعة فساعة كما في النوم والانعاء فيكفي ذلك وجوب القضاء فعلم انه لا يلزم من منفاة الجنون  
وجوب الاداء منافاته وجوب القضاء عند الافاقة \* فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهى ان  
الوجوب بطريق الخبر اصل وان الجنون لا ينافي اصل الوجوب وان القضاء يعتمد انعقاد السبب  
لوجوب على احتمال الاداء لاحقيقة وجوب الاداء فكان فاسدا في الوضع \* وأشار القاضي  
الامام رحمه الله الى ان اثر الجنون في تأخير لزوم الفعل حتى لا يأتهم دون اصل الايجاب كالنوم  
فجعل ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف النص والاجماع فيكون  
فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام \* من نام عن صلوة او نسيها الحديث والاجماع اتفاق  
العلماء على وجوب القضاء على النائم كما هو موجب الحديث قوله ( وكذلك ) اى ومثله قولهم  
الذكر في هذه المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى آخره معنى لو علوا في هذه المسئلة

بان ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منه بقدر ما يوجد كما في الصبا والكفر لشمول العلة  
وهي عدم العقل والفهم كان فاسدا في الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين اليسر  
والخرج اى بين ما يسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدى الى الخرج \* اصل  
مستمر اى جاره طرد في قواعد الشرع حتى سقط ما ادى الى الخرج ولم يسقط ما لم يؤد به \*  
كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لانها تنبئ بالحيض في كل شهر في الغالب والصلوة تلزم في كل  
يوم وليلة خمس مرات فلو او جبن القضاء لادى الى الخرج بتضاعف الواجب عليها في زمان  
الطهر \* ولم يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم في السنة في شهر واحد واكثر الحيض  
في ذلك الشهر عشرة ايام فيجب قضاء عشرة ايام او دونها في احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير  
خرج ولا يؤدى الى تضاعف الواجب في وقته \* والسفر اثر في الظهر دون الفجر لان في اداء الاربع  
حالة السير من خرج الانقطاع عن الرفقة ما ليس في اداء الركعتين \* وكالحيض اداء ملك  
في صوم كفارة القتل الواجب بصفة التتابع لم يوجب الاستقبال لانها لا تجدد شهرين خاليتين  
عن الحيض في العادة الغالبة فلو انماها الاستقبال رعاية للتتابع لو وقعت في الخرج \* بخلاف  
كفارت اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذر ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجدد ثلاث ايام او عشرة  
ايام خالية عن الحيض فلا تخرج في الاستقبال \* وانما قال عندنا لان التتابع في كفارة اليمين ليس  
بشرط عند الشافعي رحمه الله وهذا ضم اليها مسألة النذر بعشرة ايام متتابعة لانها متفق عليها  
قوله (لما ذكرنا) داليل المجموع اى هذه الاحكام ثابتة لما ذكرنا ان الفصل بين اليسر والخرج  
ثابت فكذلك ههنا في الاستغراق خرج اى في ايجاب القضاء فيما اذا استغرق الجنون الشهر  
خرج بتضاعف العبادة المشروعة وفي وقتها فان وظيفة السنة صوم شهر واحد فلو او جبن عليه  
القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان في التضاعف حرجا فيسقط بعذر الخرج \*  
وليس في القليل اى في ايجاب القضاء في الجنون القليل وهو ما اذا لم يكن مستوصيا خرج مثل  
الخرج الثابت في الاستغراق فلم يسقط فثبت ان سقوط القضاء في الكثير للخرج لا للجنون فلا  
يدل على سقوطه فيما ليس فيه حرج \* ولا كلام في الحدود الفاصلة بمعنى النزاع في ان الفصل بين  
اليسر والخرج ثابت على حدود اعتبرها الشرع اما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير  
في سقوط القضاء لان الكثير مستلزم للخرج دون القليل فكان اعتبار احدهما بالآخر فاسدا في  
الوضع وقوله ولا خرج في استغراق الاغناء جواب عما يقال سقوط القضاء المستغرق للخرج غير  
مسلم اذ لو كان للخرج لسقط في استغراق الاغناء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب  
كالجنون وحيث لم يسقط فيه دل على ان السقوط للجنون لا للخرج فيلزم منه السقوط  
في القليل ايضا فقال لانسلم ان استغراق الاغناء للشهر موجب للخرج لان الخرج انما يتحقق  
فيما هو غالب الوجود وامتداد الاغناء شهرا قلما يقع اذا الانسان لا يعيش في الغالب شهرا  
مغنى عليه بدون اكل وشرب ولو وقع كان في غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف  
الجنون لانه قد يمتد شهرا وسنة وسنين والى آخر العمر فيصلح عذرا مسقطا \* وفي الصلوات  
استوى الاغناء والجنون في الفتوى اى في الحكم حتى كان الاغناء الزائد على يوم وليلة مسقطا

لما ذكرنا فكذلك ههنا  
في الاستغراق خرج  
وليس في القليل حرج  
مثله ولا كلام في  
الحدود الفاصلة ولا  
خرج في استغراق  
الاغناء لانه قلما يمتد  
شهرا وفي الصلوات  
استوى الاغناء  
والجنون في الفتوى  
وان اختلفا في الاصل  
فكان القياس في الاغناء  
ان لا يسقط واستحسننا  
في الكثير وكان  
القياس في الجنون ان  
يسقط واستحسننا  
في القليل

لنقضهما كالجنون الزائد على يوم وليلة لان الاغناء يوجد غالباً في هذا المقدار من الزمان كالجنون وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد غالباً كالصبي والاعفاء مما لا يمتد ولكنهما مستويان في حق الصلوة في غلبة الوجود او معناه انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتهما فان بالجنون يزول العقل وبالاغناء لا يزول بل هو فترة ومرض يعتري الانسان ويمتد عنه عن استعمال القدرة ولهذا ابتلى الانبياء عليهم السلام بالاغناء دون الجنون \* فكان القياس في الاغناء في الصلوة ان لا يسقط وان اكثر لوجود اصل العقل فيه كافي الزوم واستحسن في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه مسقطاً للخرج وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او اكثر لزوال العقل فيه واستحسن في القليل فلم نجعله مسقطاً لعدم الخرج والحقنا بعدم فصل من هذا استواء الاغناء والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كقليل الاغناء وكثير الاغناء فيها ككثير الجنون وقوله \* لانهم سواء متعلق بقوله استوى الاغناء والجنون في الفتوى اي هما مستويان في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه يمتد دون الاغناء وقوله والصبا يمتد ايضا الى آخره جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال الشهر واسلم الكفار بيلز مما قضاه ما مضى فكذلك الجنون اذا افاق فقال الصبي ليس يمتدوع الى يمتد وغير يمتد بل هو يمتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاغناء في حق الصلوة واليه اشار بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بعدم بوجه ويتحقق فيه معنى الخرج في ايجاب القضاء فكان استغراقه للشهر وعدم استغراقه بمنزلة وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا يمتد من حيث المعنى اذ معناه بخلاف الصبي فانه يمتد ليس الا بخلاف الكفر حيث لا يجب فيه القضاء وان كان قليلاً لانه ينافي الاهلية لما بينا ان الاهلية العبادة باهلية ثوابها والكفر ينافي استحقات ثواب الآخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي اهلية العبادة لعدم منافاته استحقات الثواب ولهذا بقيت عباداته التي اداها في حال الافاقة ولا يجب عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قوله ( وكذلك ) اي وكالتعليل في المسئلة المتقدمة التعليل لكذا وكذا \* جمع الشيخ رحمه الله بين المسئلتين لا يتناهما على اصل واحد وهو التفرقة بين الثمن والمبيع كما اشار اليه ونحن نبين كل مسئلة على حدة \* اما بيان الاولى فهو ان الدراهم والدنانير تعينان في عقود المعاوضات بالتعيين عند الشافعي رحمه الله لان هاتين مقيدي صدر من اهله مضافاً الى محله فيصح كافي المكيل والموزون وسائر السلع وكافي مقدار الوصية والهبة والشركة والوكالة والمضاربة \* اما الاهلية فظاهرة ولهذا الوعين عراضتين \* واما المحلية فلانها اعيان موجودة بذواتها قابلة للتعيين حتى تعينت في العقود التي ذكرناها وهو مفيد لانه يتعين المالك في العين ومالك العين اكل من ملك الدين \* ونحن نقول هذا التعليل فاسد في الوضع لانه اعتبار الثمن بالثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما جعل حكم العقد في جانب المبيع ثبوت الملك واستحقاق اليد لا غير وهذا بخلاف فكان وجوده شرطاً لجواز العقد الا في موضع سقط ضرورة وهو المسلم فيه بحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن

لانهم سواء في الطول  
والامتداد الداعي  
الى الخرج والصبا  
يمتد ايضا وبخلاف  
الكفر لانه ينافي  
الاهلية وينافي  
استحقاق ثواب  
الآخرة بخلاف  
الجنون وكذلك  
التعليل لتعيين العقود  
اعتباراً بالسلع ولقبح  
البيع بافلاس المشتري  
اجتناباً بالعجز عن  
تسليم المبيع فاسد  
في الوضع

وجوده ووجوبه فانه اذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد وانما صار موجودا بالعقد ولم يملكه و هذا حكم اصلي في جانب الثمن لا يتغير بالضرورة كافي السلم بدليل جواز الشراء بدراهم في الذمة مع القدرة على التعيين وبدليل جواز الاستبدال فيه قبل القبض كافي سائر الديون واو كان الحكم الاصلي في جانب الثمن ثبوت الملك في وجوده وكان ثبوته دينا بطريق الضرورة لبق ملحقا بالاعيان في اوراق تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كافي السلم ولما ثبت التفرقة بينهما في وضع الشرع كان التعليل للتسوية بينهما في الحكم فاسدا في الوضع لان فيه تغيير حكم الشرع يجعل ما هو حكم العقد وهو ضرورة الثمن موجودا به شرطه \* وهو معنى قوله للمعرف اي في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع آخر من التفرقة بين المبيع والثمن \* هذا اذا اعتبروا النقود بالبيع فان اعتبروها بالثمن رجعت مشروعة للايثار بالعين لا لايجاب شيء منها في الذمة فلا يكون التعيين فيه تغييرا لحكم العقد والمعاوضات لايجاب بدل في الذمة ابتداء لان المتعارف بين الناس في المعاوضات عقدها بلا اشارة الى الايمان بل تسمية مطلقة وانها توجب في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص الى شخص في صحة التعيين فاسدا وضعا لعدم مصادفة التعيين محلله وما كان تعيين النقد في المعاوضة لا نظير الايجاب في الذمة ابتداء بعقد الهبة فكما ان ذلك ينافي صحة العقد لان وجبه نقل الملك واليد في العين فبدون وجبه لا يكون صحيحا كذا التعيين ههنا ينافي صحة العقد لانه يفوت به ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالتزام في الذمة ابتداء \* واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افلس قبل نقد الثمن لم يثبت للبائع حق قبض البيع واسترداد السلعة عندنا وعند الشافعي رحمه الله عليه ثبت له ذلك لان الثمن احد عوذي العقد والعجز عن تسليمه يوجب حق الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الآخر وهو المبيع اذا كان عينا فعجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه او كان دينا كالسلم فعجز المسلم اليه عن تسليمه بانقطاعه عن ايدي الناس \* ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضعا لان القدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع لان موجب العقد في المبيع استحقاق ملك العين واليد على البائع ولا يتحقق ذلك اذا لم يكن ذلك ثابتا له عند العقد وكذا في المبيع الدين بشرط القدرة على التسليم حكما باشتراط الاجل الذي هو مؤثر في قدرته على التسليم باكتسابه او ادراك غلاته وباشتراط عدم انقطاعه عن ايدي الناس اما القدرة على تسليم الثمن فليس بشرط لما قلنا ان الثمن يصير موجودا بالعقد فلا يقدر على تسليمه قبل العقد لان المعدوم لا يتصور تسليمه \* ولا يجوز ان يجعل القدرة على الثمن بعد العقد شرط لجواز العقد لان الشرط ابدى يكون سابقا على الاصل كالتطهارة للصلاة ولان الثمن وصف والاوصاف لا تقبل التسليم فتبين هذا ان العجز عن تسليم المبيع يمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه ولهذا جاز اسقاط حق قبض الثمن قبل القبض بالبراء ولم يحز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى اذا اوجبه من البائع وقبله كان فتحا بابيع بينهما فثبت حق الفسخ من غير تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في

للمعرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع والبيانات تخالف التبرعات في اصل الوضع هذه للايثار بالاعيان وهذه لا التزام الديون قال الله عز وجل اذا تداينتم بدين اي تبايعتم بنسيئة

موجب العقد يكون فاسدا ولا يلزم عليه تمكن المولى من الفسخ عند عجز المالكين عن اداء البدل مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة لزوم البدل على ان يصير ملكا للمولى بعد حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده ديناً ولهذا لا تجب الزكوة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به فعر فنا ان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب المقد فيه فاما وجوب المقد في المخرج فيه فلك انتم ديناً في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد وبسبب الافلاس لا يمكن الخلل فيما هو موجب العقد فلا يثبت للمشتري به حق الفسخ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* فثبت بما ذكرنا ان قوله لما عرف من التفريق بين المبيع والثمن في الاصل وضع الشرع متعلقاً بالمسئلتين وان قوله والبياعات الى آخره متعلق بالمسئلة الاولى \* ووجه ايراد الآية ان الله تعالى سمى التبايع مدينة فلا بد من ان يكون فيه معنى الدينية ليصح تسميته بها وليس معنى الدينية في جانب المبيع اذ الشرط فيه ان يكون عيناً فثبت انه في جانب الثمن فكان في الآية اشارة الى ان الاصل في انتم الدينية وان المبايعه لا التزام الدين في الذمة والمراد بالآية هو بيع العين بالدين في اكثر الاقاويل والله اعلم \* فيطلب وجوه المقائيس في ذلك اي فيما ذكرنا من تعيين النقود فانهم اعتبروا النقود بالسلم في البيع والتهربات وبالغصب والقياس على الكل فاسد الوضع \* او اريد بوجوه المقائيس القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردى فانه لما كان فساد في وضعه لا يتأتى فيه هذه الاقيسة لانها تقتصر الى صلاح الوصف ومع فساد الوصف لا يكون الوصف صالحاً كذا في بعض الشروح والظاهر انه اراد به انواع المقائيس فيما ذكرنا من امثلة فساد الوصف كذا صرح القاضي الامام رحمه الله به في التوقيف فقال هذه الجملة احسن عليهم واظهرها للقلوب صحة وايدنها فقها فيعرف بهذه الجملة ان اكثر عليهم لا يخلو عن فساد الوصف وتبين بهذا انه لا بد من القول بالتأثير الذي كان عليه السلف بلا خلاف وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا \* والمقائيس جمع مقياس وهو من اوزان الآلة فكان المعنى ان المعاني التي هي آلات الاقيسة في هذه المسائل باطلة \* او المراد بالمقائيس نفس الاقيسة \* والضمير في شرحه راجع الى البطلان الذي دل عليه فطلت \* وفي موضعه الى الشرع وموضع الشرح الكتب الطوال مثل المبسوط والامرار وغيرهما قوله (واما النوع الرابع) من اقسام اول الباب وهو المناقضة وقدم تفسيرها \* فيلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثرايضامثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض به الاورد السائل من النقض لا يجدها المجيب بدا من المخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده بقضاء ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى \* وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعاً او سأل السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتأثير \* فاما اذا جعل انقطاعاً كما هو مذهب البعض ولم يسأل السائل في ذلك بان يقول احتجبت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما وردته فليبق حجة فلا ينفعه بيان التأثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهي التأثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتأثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس \* مثل قول الشافعي في اشتراط النية في الوضوء انهما طهارتان متالفتان فكيف افترقنا

فيطلب وجوه المقائيس في ذلك جملة على ما عرف شرحه في موضعه واما النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالاثرايضامثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيم انهما طهارتان فكيف افترقنا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء

هو استفهام بمعنى الانكار اى فلا تفتقر فان وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله \* لانه ان قال وجب ان يستويا بمعنى انه انكر التفرقة بينهما على الاطلاق ولم يبين الحكم فانفسر ذلك بان قال وجب ان يستويا على الاطلاق كان باطلا بلا شبهة لان التيمم والوضوء قد اختلفا في عدد الاعضاء فان احدهما يؤدى في الاعضاء الاربعة والاخرى يؤدى في عضوين \* وفي قدر الوظيفة حتى سن التكرار الى الثلاث في الوضوء وكره ذلك في التيمم بالاجماع والمراد ان وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب ليس بشرط في التيمم بالاجماع انما الخلاف في الاستيعاب بمسح ففي رواية الحسن من ابي حنيفة رحمه الله لا يشترط ابضا بل مسح الاكثر كاف وفي ظاهر الرواية يشترط \* او هو من قبيل الازام على مذهب الخصم فان عند الشافعي رحمه الله التيمم الى الرسغ في قوله التقويم كذا في الاسرار وهو مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعشى \* وفي نفس الفعل يعني الفعل واجب في احدهما مسح وهو الاصابة وفي الآخر غسل وهو الاسالة وهما مفترقان \* او معناه ان الفعل في احدهما تلويث حقيقة وفي الآخر تطهير وتنظيف حقيقة وحكما \* والمراد ان نفس الفعل في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو قام في مهب الريح او موضع هدم حائط فاصاب الغبار وجهه وذراعيه او ذرر رجل على وجهه وذراعيه ترابا لم يجزه عن التيمم حتى بمسح وينوى التيمم ولو وقع في ماء او اصابه مطر وسال على اعضاء وضوءه يصير متوضعا من غير فعل \* وان قال وجب ان يستويا في النية اى قيد الاستواء بالنية وهو الغرض من هذا التعليق انتقض ذلك بفصل الثوب او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولا يشترط فيه النية \* فيضطر المحجب عند ذلك الى بيان التأثير الذي يدفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اى تعبدى غير معقول المعنى لانه لا يعقل في العين اى محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بديل انه لو صلى وهو خامل لم يحدث جازت صلواته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله فاذا ثبت انه تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبدى في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحققة المعنى التعبدى بالعبادة لا تأدى بدون النية \* بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية \* وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان التيمم بدل فلو لم يكن النية شرطا في الاصل لما كانت شرطا في البدل لان النية لتحصيل معنى العبادة ومتى لم يكن معنى العبادة ثابتا في الاصل لا يثبت في البدل كما في ابدال الفصوب وعكسه ابدال الكفارات \* ونحن نقول ان الماء في هذا الباب اى في الغسل \* عامل اى في التطهير بطبعه كما انه مزيل ومروبط بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى \* وانزلنا من السماء ماء طهورا \* والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسرته ثعلب من ائمة اللغة او هو بالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الرأى من غير قصد وكما تعمل النار في الاحراق من غير قصد \* ثم اشار الى الجواب عن قوله هو تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فقال وكان القياس غسل كل البدن اعتبارا بما لو نجس بدنه حقيقة وذلك لان بخروج

وفي قدر الوظيفة  
وفي نفس الفعل وان  
قال وجب ان يستويا  
في النية انتقض ذلك  
يفصل الثوب وغسل  
البدن من النجاسة  
فيضطر الى بيان فقه  
المسئلة وهو ان  
الوضوء تطهير حكمي  
لانه لا يعقل بالعين  
نجاسة فكان كالتيمم  
في شرط النية لتحققي  
التعبد بخلاف غسل  
النجس ونحن نقول  
ان الماء في هذا الباب  
عامل بطبعه وكان  
لقياس غسل كل البدن  
لان مخرج النجاسة غير  
موصوف بالحدث  
وانما البدن موصوف  
فوجب غسل كله

النجاسة ثبتت صفة الحدث بلا شبهة ومعلوم ان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وحده  
فانه لا يقال بمرحى ولا فرج حايض وانما البدن كله موصوف به اى بالحدث شرطا وعرضا  
وحقيقة اما شرعا فلا ينعى منه من اداء الصلوة وان غسل المخرج واما شرعا فلا يقال رجل محدث  
وامرأة حايض كما يقال رجل عالم ومؤمن وان كان العلم والإيمان قائمين بالقلب واما حقيقة  
فلان نفيه لا يصح لا يقال انه ليس بمحدث وانه ليس بعالم وانما المحدث فرجه والعالم قلبه بل  
يكذب نفيه كذا قيل ثبت ان البدن كله موصوف بالحدث دون موضع المخرج الا ترى ان  
غسله ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل \* واذا ثبت  
ذلك ينبغي ان يجب غسل كل البدن \* الا ان الشرع اقتصر الى آخره بمعنى لكن الشرع اقتصر  
على بعض الاعضاء تيسيرا ودفع المخرج في الحدث الذي يكثّر وقوعه وعين هذه الاعضاء لانها  
حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهى طرفا الطول وباليدين ينتهى طرفا العرض وهى اهمات  
البدن اى اصوله فى معنى الغسل لانها مواقع النظر اليها ومحال اصابة الغبار وغيره لظهورها  
وكذا اقامة الغسل فيها ليس من اقامته فى غيرها فكانت اولى بالتنظيف والتطهير \* فلم يكن  
التعدي اى تعدي وجوب الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى  
جميع البدن الا ما وافق القياس لاتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا الا ان الاقتصار  
على الاعضاء الاربعة مع مقتضى الغسل جميع البدن بخلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل فى  
هذه الاعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس \* وانما معنى بالنص الذى  
لا يعقل كذا يعنى انما المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا  
اذا قمتم الى الصلوة \* الآية غير معقول المعنى ان الثابت به وهو وصف محل الغسل بالنجس غير  
معقول \* وفى بعض النسخ وانما تغير بالنص الذى لا يعقل معنى الثابت بهذا النص تغير وصف  
محل الغسل من الطهارة الى النجس غير معقول المعنى لان حكم الحدث وان ثبت فى أعضاء الوضوء  
عرفا وشرعا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت نجس  
فى المحل ليكون الغسل فيه ازالة للنجس فكان اثباته فى المحل امرا حكما غير معقول للطهارة  
الاعضاء حقيقة وشرعا فان المحدث لو غس يده فى الماء القليل لا يتنجس \* وهذه النسخة اصح  
فان الشيخ قد ذكر فى شرح التلويح ان الثابت بالنص تغير محل الطهارة من صفة الى صفة  
حتى اعطى له حكم النجاسة نصا غير معقول فلم يكن تغير الصفة المظهر وهو الماء فبقى الماء  
مطهرا بطبعه معقولا على ما كان \* وانما ذكر الشيخ قوله وانما تغير بالنص كذا دفع السؤل الى  
عليه وهو ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول المعنى ينبغي ان يثبت بسائر المايعات الطاهرة على  
اصلكم كازالة النجاسة الحقيقية فقال النجاسة فى الاعضاء ثبت بالنص غير معقول المعنى  
والشرع اثبت النجاسة فى حق الماء فثبت النجاسة عدما فى حق سائر المايعات \* فاما الماء فعامل  
بطبعه اى مطهر وزيل للنجس بطبعه لا يوقف عمله على قصد ارادة \* والنسبة للفعل القائم بالماء  
وهو التطهير يعنى لو شرطت النسبة انما شرط ليصير الماء مطهرا الا ان ثبت نجس فى المحل فانه ثابت

الا ان الشرع اقتصر  
على اطراف البدن  
الاربعة التى هى مثل  
حدود البدن واهماته  
فى هذا المعنى تيسيرا  
فيما يكثّر وقوعه  
ويعتاد تكراره وافر  
على القياس فيما لا  
حرج فيه وهو المنى  
ودم الحيض والنفاس  
فلم يكن التعدي عن  
موضع الحدث الا  
قياسا وانما يعنى  
بالنص الذى لا يعقل  
وصف محل الغسل  
من الطهارة الى النجس  
فاما الماء فعامل بطبعه  
والنسبة للفعل القائم  
بالماء لا وصف بالمحل  
فكان مثل غسل  
النجس بخلاف  
التراب لانه لم يعقل  
مطهرا وانما صار  
مطهرا عند ارادة  
الصلوة وبعد صحة  
الارادة وصيرورته  
مطهر يستغنى عن  
النسبة ايضا

في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على النية بل هو عام بل بطبعه سواء كان الخبث في المحل معقولا او غير معقول \* فكان اي غسل هذا المحل الذي ثبت فيه الحدث غير معقول المعنى مثل غسل النجس في عزم افتقار الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية لطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا او بعدما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وتحصل الطهارة باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة انما المفارقة في صفة الطهورية لانه لا يتمسك بالخصم في مسألة التيمم بل هو دليل لنا قوله (ومسح الرأس ملحق بالغسل) جواب عما يقال ان المسح شرع في الوضوء مطهرا او غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالها فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم فقال هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل اسراية لحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح بسبب ضرب من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام الشتاء لمن كان له شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمائم والقلائس فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا او لما قام المسح في هذا المحل مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل \* ولان الطهارة غسل فيعتبر الجزء فيه بالكل \* وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سبب لا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بالزالة عينها وقيامها في النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون العين فاستغنى عن الازالة لا فائدة الطهر فصار البلل كالسائل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهارة (ولا يجوز ان يشترط) اي النية ليصير الوضوء قربة جواب عن طريقة اخرى سلكها الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة وهي ان الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يؤدي به تعظيما لله تعالى بامرهم وحكمة الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء وقال النبي صلى الله عليه وسلم \* الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة \* واذا ثبت كونه عبادة لا يتأدى بدون النية لان الله تعالى امرنا ان نعبد به بشرط الاخلاص والاخلاص عمل القلب بالنية بجهة الامر الا ان هذه الطهارة تتأدى بالتراب فتبين به ان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في هذا الاستعمال بل المطلوب معنى العبادة وذلك لا يحصل بدون النية \* فقال اننا نسلم ان النية ليصير الوضوء قربة بشرط وان معنى العبادة فيه لا يحصل بدون النية \* لكننا لا نسلم انه اي الوضوء بشرط الاقربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون النية ونوع شرع تطهيرا مجردا وهو حاصل بدون النية \* كغسل الثوب يعني اذا توى غسل الثوب للصلوة وقع عبادة موجبة للثواب واذا لم يزل ذلك وقع معتبرا بوضاوان لم يقع عبادة حتى جازاء الصلوة فيه لان المقصود هو الطهارة دون القربة والصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرط صحته باستغنى عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشتراط الوضوء للصلوة لا تدل على تعلق جواز الصلوة بوصف القربة ولا انها

ومسح الرأس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه بضرب من الحرج فثبت ان النية لا يشترط

ولا نهاية في العبادات فلا تحتاج الى قرينة اخرى ليصير عبادة كذا في شرح النجوم وانما يحتاج فيه الى كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبد به اهلا للقيام في مقام المناجات واليه الاشارة في قوله تعالى \* ولكن يريد ليطهركم \* وقوله عليه السلام \* مفتاح الصلوة الطهور \* وكذا في تسمية وضوء او طهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية \* حتى ان من توضأ لكذا صلى به غير لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلوة الى وصف القرينة لم يجز الصلوة في هاتين الصورتين لان حكم القرينة قد انتهى بفراغه من الصلوة التي قصدتها في حالة الوضوء وانما النافي وصف الطهارة لا غير ولما جازت بالاجماع عرفانها متعلقة بوصف التطهير لا بوصف القرينة \* وذكر القاضي الامام في الاسرار ان كثير من مشايخنا يظنون ان المأثور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأثور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة ولكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة والجهاد ونحوهما وذلك لان هذه عبادة غير مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا ظهرت الإعضاء باى سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي الى الجمعة لان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فعلى اى وجه حصل سقط الامر قوله (ومثله) اى مثل قوله في المسئلة المقدمة قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء اعتبارا بالحدود \* وهو اى هذا التعليل بعد كونه تعليلا بعدم الذى هو احتياج بلا دليل \* باطل اى منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب التي في مواضع العورة فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال \* فيضطررور وهذا النقض المعمل الطاردا الى الفقه اى الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذى بنى الشافعي هذا الحكم عليه وهو شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال بحجة ضرورية عند الخصم وان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال بقوله تعالى \* فان لم يكنوا رجلين فرجل وامرأتان \* كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء فدل ذلك انها ليست بحجة اصلية وانما صير اليها للضرورة \* وكذا نقصان عقلمن كما وردت به السنة وقلة ضبطهن كما وردت به الكتاب واختلال ولايتهن في الامارات وغير ذلك محلة بما هو الركن في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول \* فكانت حجة بانفرادها في موضع الضرورة مثل البكارة وما لا يطلع عليه الرجال \* ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يتنزل في العادة وهو اموال لانها البذلة والتجارة دائمة بين الناس واكثر ما يقع في بابها وكذا المبيعات تقع بغتة وربما تعذر احضار الذكور فلم يقبل شهادتهن في ذلك الباب لضاق الامر فقبلت توسعة ودفعنا للضرورة ولكن لما كان السبب المؤدى اليه كون المتنازع فيه ما لا اقيم هذا السبب مقام الحاجة الداعية الى قبول شهادتهن عند عدم قبلت وان فقدت الحاجة بوجود الرجال توسعة كاقيم السفر مقام المشقة \* بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يجز الابتذال والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص النكاح بشرط الشهادة والولى ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه لا يقع بغتة وفي كل وقت وانما يقع بعد تدبر وتشاور في بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن فيما فيه

ولا يجوز ان يشترط لتصير قرينة لاننا نسلم ان النية لتصير قرينة شرط لكننا لا نسلم انهم بشرع الاقرية بل شرع بوصف القرينة وبوصف التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغنى في ذلك عن وصف القرينة وانما تحتاج في ذلك الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل صلى به الفرائض ومن توضأ للفرائض صلى به غيره ومثله قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وهو باطل بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال لا يطلع عليه الرجال فيضطره الى الفقه وهو ان يقول ان شهادة النساء بحجة ضرورية فكان حجة في موضع الضرورة وما يتنزل في العادة بخلاف النكاح فيظهر به فقه المسئلة لاننا نسلم ان هذه الجملة ضرورية بل هي اصلية الا ان فيها ضرب شبهة

وهي مع ذلك اصلية لان عامة حقوق البشر نظير هذه الجملة ﴿ ١٣٠ ﴾ في احتمال الشبهة والنكاح من جنس ما يثبت

ضرورة وينتدل عادة لا يدل على اعتبارها فيما لا ضرورة فيه وله خطر ليس لغيره \* فيظهر به اى بسبب بانه ان شهادة النساء حجة ضرورية الى اخره ففقد المسئلة لاصحابنا ايضا \* لاننا لانسلم كذا يعنى انه لما بين انها حجة ضرورية احتجنا الى المنع والى بيان مستنده ولا يتحقق ذلك الا ببيان المعنى فيظهر الفقه من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الانسان انما يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية والعقل والنساء فيهما مثل الرجال \* وما ذكر من نقصان العقل ساقط العبرة لان عقلهن اعتبر كاملا في التكليف بالايجاع والقبول يبنى على العدالة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قبلت منهن رواية الاخبار \* والضلال المنصوص عليه في الكتاب مجبور بضم امرأة اخرى اليها فلئن نفي نوع شبهة بعد الخبر وهي شبهة نفاها البديلة لاحقية البديلة فان شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالايجاع تعتبر فيما يسقط بالشبهات كالحدد وغيرها فاما فيما ثبتت مع الشبهات فلا \* وعلى هذا كان ينبغي ان تكون شهادة النساء وحدهن حجة الا ان الشرع لم يقبل شهادتهن منفردة على خلاف القياس \* فعند الخصم قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت بخلاف القياس والاصل عدم القبول فثبتت حقيقة ذلك بالتحاكم الى الاصول فتنى ثبت للخصم ظهور الخلل فيما هو ركن الشهادة نين ان القبول على خلاف القياس ولم يثبت ذلك ومتى قام الدليل لنان ما هو الركن كامل نين ان القبول اصل وعدم القبول على خلاف القياس وقد قام كينا قوله (وهي مع ذلك) اى مع تمكن الشبهة فيها اصلية غير ضرورية \* لان عامة حقوق البشر اى جميع عامة حقوقهم يعنى الجمع التى يثبت بها اكثر الحقوق نظير هذه الجملة في احتمال الشبهة فانها ثبتت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال الشبهة عن كونه اصلية وام تنصر ضرورة فكذلك هذه \* والنكاح من جنس ما يثبت بالشبهات اى يثبت مع الشبهات المقارنة اياه فانه يثبت مع الهزل والكبر والشروط الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارئة فان رجلا لو تزوج امرأة الغير ودخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى يسقط به الحد وجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارئة \* فكان اى النكاح في الثبوت فوق مالا يسقط بالشبهات ولا يثبت معها ايضا وهو المال \* فبطل القياس به اى بما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه به بوجه \* وعلى هذا التقدير لا يكون الضمير اجمالا الى المذكور لان القياس عليه في قياس الشافعي غير مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم فيموزع عود الضمير اليه من غير ذكر \* وفي بعض النسخ فكان فوق ما يسقط بالشبهات اى النكاح الذى يثبت بالشبهات فوق الحد الذى يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط المذكورة لثبوتها \* الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات والله اعلم

### ﴿ باب الانتقال ﴾

القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد من اثباته بدليل آخر والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذى رتبته

( المجيب )

بالشبهات فكان فوق ما يسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس به من كل وجه الا ترى انه يثبت مع الهزل الذى لا يثبت به المال فلان يثبت بما ثبت به المال اولى واذا ثبت دفع العلة بما ذكرنا من وجوه كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال ﴿ وهذا باب وجوه الانتقال ﴾

وهو اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى اخرى لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى هذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول ولا اثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسّن هذا ايضا اما الوجوه الاولى فانما صححت

المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه او بعلية اخرى ان لم يمكنه ذلك \* والرابع في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملازمة والتأثير \* لانه لم يدع اى في القسم الاول \* وذلك اى القسم الاول من الانتقال مثل من علل بوصف بمنوع اى غير مسلم عند السائل فقال في نفي الضمان عن الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه استهلاكاً كاحتاج المجيب الى اثباته \* وهذا اى اثبات ما ادعاه حجة بدليل آخر من غير اراض عن الدليل الاول واشتغال بعلية اخرى من باب الفقه فيكون حسناً مستقيماً \* قال شمس الأثر رحمه الله وعلى هذا اشتغل باثبات الاصل الثاني تفرع منه ووضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف بآيات الاصل فان ذلك حسن صحيح نحو ما اذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية فاذا قال المعلن هذا بيتى على اصل وهو ان التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يشتغل بآيات ذلك الاصل حتى يثبت الفرع بثبوت الاصل يكون مستقيماً وكذا اذا علل بقياس فقال خصمه القياس عندي ليس بحجة فاشتغل بآيات كونه حجة بقول صحابي فيقول خصمه قول الواحد من الصحابة عندي ليس بحجة فاشتغل بآيات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيخرج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه يكون طريقاً مستقيماً ويكون هذا كله سعياف اثبات ما رام اثباته في الابتداء قوله (وكذلك) اى ومثل القسم الاول القسم الثاني في انه ليس بانقطاع كان ذلك اية كمال الفقه اى في المجيب حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة \* وصحة الوصف في نفسه حيث امكن اجراؤه في الفروع \* مثل قولنا في جواز اعتناق المكاتب الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة من كفارة اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب من اداء البدل وهو احتراز من التدبير فانه لما لم يحتمل الفسخ لم يحز اعتناق المدبر من الكفارة وكذا الاستيلاد \* فلا يمنع صرف الرقبة الى الكفارة كالاجارة والبيع فانه لو اجر العبد وابعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالايجاع \* وقيل المراد ان البيع تصصرف لا يخرج العبد المبيع من صلاحية للصرف الى الكفارة لاحتماله الفسخ حتى لو اعتقه المشتري عن الكفارة او عاد الى ملك البائع باقالة او رد بعيب او شراء كان له ان يعتقه عن الكفارة فكذا في الكتابة \* فان قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة فعندى لا يمنع هذا العقد من الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر \* قبل له وجب هذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصاناً ما نفع من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصاناً لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكان ثبوت الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمله ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى اي ايضا قوله (او لا يضمن ما يمنع) الخصم يقول عقد الكتابة يوجب استحقاق العبد لعتق فوق الاستيلاد والتدبير ولهذا يصير احق بمكاسبه ويمتنع على المولى التصرفات فيه \* ثم اما ان يقال تمكن بهذا السبب نقصان في رقه \* او يقال صار هو كائناً عن ذلك المولى من وجه

لانه لم يدع الاحكام  
بتلك العلة فساداً  
يسعى في اثبات تلك  
العلة لم يكن منقطعاً  
وذلك مثل من علل  
بوصف بمنوع فقال  
في الصبي المودع اذا  
استهلك الوديعة لم  
يضمن لانه مسلط على  
الاستهلاك فلما انكره  
الخصم احتاج الى  
اثباته وهذا هو الفقه  
بعبارة وكذا اذا  
ادعى حكماً بوصف  
فقبل له ذلك لم يكن  
انقطاعاً لان غرضه  
اثبات ما ادعاه والتسليم  
بحقيقته فلم يكن به بأس  
فاذا امكنه اثبات  
حكم آخر بذلك  
الوصف كان ذلك  
آية كمال الفقه وصحة  
الوصف مثل قولنا  
ان الكتابة عقد  
يحتمل الفسخ بالاقالة  
فلا يمنع الصرف الى  
الكفارة كالاجارة  
والبيع

فان قال عندى لا يمنع

هذا العقد قبل له  
وجب ان لا يوجب  
في الرق نقصا مانعا  
من الصرف الى  
الكفارة او لا يتضمن  
ما يمنع واذا حمل  
بوصف آخر لحكم  
آخر لم يكن به بأس  
لما ذكرنا ان مادام  
صار مسلما لم يكن به  
بأس لكن مثل ذلك  
لا يخلوا من ضرب  
غفلة واما الرابع  
فن الناس من استحسنه  
واحتج بقصة ابراهيم  
في محاجة الاعين فانه  
انتقل الى دليل آخر  
لاثبات ذلك الحكم  
بعينه كما قص الله عن  
وجل عنه بقوله فان  
الله يأتي بالشمس من  
المشرق فأت بهامن  
المغرب فهبت الذي كفر  
والصحيح ان مثل هذا  
بعد انقطاعا لان النظر  
شرح لبيان الحق فاذا  
لم يكن متاهيا لم يقع به  
الإبانة كما اذا لزمه  
النقص لم يقبل منه  
الاحترار بوصف  
زائد فلان لا يقبل  
منه التعليل المبداء  
اولى

وهذا الوجنى عليه يلزمه الارش ولو اتلفه تضمن قيمته ولو وطىء كاتنته تضمن العقر وثبوت  
حكم الزوال عن ملكه من وجه كاف للمنع من التكفير به \* او يقال هو في حق المولى كفايت  
المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه فلا يجوز صرفه الى الكفارة كالرقبة المميا كذا في ظهار  
المبسوط \* فالشيخ رحمه الله اراد بقوله وجب ان لا توجب نقصا في الرق رد الوجه الاول \* ويقول  
او لا يتضمن ما يمنع رد الوجهين الاخرين يعنى لو قال انا نسلم ايضا انه لا يوجب نقصا في الرق  
ولكنه تضمن معنى يمنع الصرف وهو صيرورة كالزائل عن ذلك او كفايت المنفعة فنقول لما كان  
هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لا يتضمن معنى يمنعه من صرفه الى الكفارة كالببيع والاجارة فان  
الببيع بشرط الخيار زوال عن ملكه من وجه لا انعقاد سبب الزوال وهذا الوما من الخيار لزم  
البيع وبالاجارة فانت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان عن الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان  
الفسخ وكذا الكتابة \* ويجوز ان يكون معنى تضمن هذا العقد ما يمنع الصرف الى الكفارة عند  
الخصم تضمنه استحقاق العتق وان لم توجب نقصا في الرق فنقول انه لا يتضمن ذلك لاحتماله  
الفسخ ويؤيده ما ذكر في المبسوط ان بسبب الكتابة لا يمكن نقصان في رق المكاتب ولا يصير  
العتق مستحقا له لان حكم العتق في الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط آخر لم  
يثبت به الاستحقاق فكذلك بهذا الشرط بل اولى لان التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ وهذا  
الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاء لان به يمكن النقصان في الرق حتى لا تعود الى الحالة الاولى بحال  
\* وبخلاف التدبير لان العتق بالتدبير صار مستحقا للمدبر ولهذا لا يحتمل التدبير الفسخ \* واذا حمل  
بوصف آخر لحكم آخر يعنى اذا لم يمكن اثبات الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فانقل الى علة  
اخرى لاثباته فهو صحيح ايضا لان مادامه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ينازع فيه بالعلة  
المذكورة صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم آخر كان له ان يثبت بعلة اخرى ولا يعد ذلك  
انقطاعا \* وذلك مثل ان نقول في هذه المسئلة بعد ما سلم الخصم ان هذا العقد بنفسه لا يمنع الصرف  
الى الكفارة هذه رقبة مملوكة فوجب ان يجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا \* ولكن  
مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلوا من ضرب  
غفلة حيث لم يعرف الممثل موضع الخلاف في ابتداء تعليله قوله (واما الرابع) وهو الانتقال من علة  
الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم صلوات الله عليه حين  
حاج الاعين وهو عمرودين كنعان وكان يدعى الالوهية بقوله ربى الذى يحيى ويميت وطارضة  
الاعين بقوله انا احبى واميت انتقل الى حجة اخرى وهى قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت  
بها من المغرب وكان هذا منه انتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم الذى رام بالجملة الاولى هو  
بيان ان الالوهية لله تعالى وحده لا شريك له فيها وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له  
به فثبت انه صحيح \* وكذلك المدعى اذا اقام شاهدين فعورض بمرح ميمما كان له ان يشهد بين  
اخرين لاثبات مدعاه \* والصحيح ان مثل هذا الانتقال بعد انقطاعا لان المناظرة شرعية لا بآنة  
الحق فان تفسير المناظرة النظر من الجانبين في النسبة بين الشئين لاظهار الصواب \* فاذا لم يكن

اي النظر او الدليل متاهيا لم يقع به ابانة الحق يعني لوجود الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس  
المنظرة من غير حصول المقصود وهو ابانة الحق لان لمعلل كمارد عليه دليل يتعلق بآخر فلا ينتهي  
المنظرة ولا يحصل المرام \* وهذا نظير نقض توجه على العلة فانه بعد انقطاعا ولا يصح من المعلل  
ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض مع انه ساع في تصحيح العلة التي ذكرها وان  
الوصف الزائد ليس بعلة بنفسه فلان بعد انقطاعا مع انه تعليل مستبعد تام بنفسه دال على ان العلة  
الاولى غير صالحة اصلا لاثبات الحكم المطلوب بها كان اولي \* فاما قصة ابراهيم عليه السلام فليس  
من هذا القبيل اي من قبيل الانتقال الفاسد لان الحجّة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على العين  
لان ابراهيم عليه السلام اراد بقوله ربّي الذي يحبّي ويميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه اللعين  
بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في شيء الا  
بطريق الشبهة والمجاز \* واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الحجّة الاولى لازمة وان المعارضة  
باطلة \* كان اللعين منقطعا اي محجوجا بتلك الحجّة وكان يمكن لابراهيم صلوات الله عليه ان يقول  
اني اردت بالاحياء والامانة حقيقة جمالا ما ريت من الاطلاق والقتل بل انا فاعل كما فعلت ولكن  
ان قدرت على الامانة والاحياء فامت هذا الذي اطلقته من غير مباشرة آلة وسبب واحي هذا  
الذي قتلته فيظهر به بهت اللعين \* الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في  
حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجّة الاولى حجة  
ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر \* وذلك اي الانتقال الى حجة اخرى حسن  
عند قيام الحجّة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم  
يلبس بجزئه انه يتحول الى ظاهر يدركه القوم والمعلل اذا ثبت علته فديقول والذي يوضح  
ما ذكرت فيأني بكلام اوضح من الاول في اثبات مرامه \* وهذا لان حجج الشرع انوار فضم  
حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا على ضعف احدهما او بطلان اثره  
فكذلك ضم حجة الى حجة وانما جعلنا هذا انقطاعا في وضع يكون الانتقال للجزء عن اثبات  
الحكم بالعلة \* واما الانتقال الى بينة اخرى عند الجرح في التي اقامها فانما يجوز صيانة لحقوق  
الناس اذ لو لم يحز الانتقال ضاع حقوق الناس بالاندراك \* وذكر في عين المعاني ان ابراهيم عليه  
السلام رجع عنه بما يشا كلها دفعا للتلبس لان الاول امانة ثم احياء والثاني ازالة ثم انشاء  
فالنفس مشرقة بروحها ثم زائله عند زهوها والشمس مشرقة بنورها ثم هي باطلة عند غروبها  
فكانت تأكيذا لا ابتعا لا ولم يقل اللعين فليأت ربك لانه كان معاندا خاف الفضيحة او صرفه الله  
تعالى \* واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل فان تفسيره عجز  
المنظر وقصوره عن بلوغ ما هم في اول ما شرع فيه من تصحيح مذهبه وذلك في جانب المعلل  
بالعجز عن الوفاء بما ضمن من تحقيق قوله بالحجة التي ابرزها وارى تصديق قوله بها وفي جانب  
السائل بالعجز عن المنع او عن تصحيح منعه باسناده الى مستند فان كل واحد منهما لما شرع

عليه فليس فاما قصة  
الحجة ابراهيم صلوات  
الله عليه من هذا  
القبيل لان الحجّة  
الاولى كانت لازمة  
الا يرى انه عارضه  
بامر باطل وهو قوله  
تعالى قال انا احبّي  
واميت فاذا كان  
كذلك كان اللعين  
منقطعا لان ابراهيم  
صلوات الله عليه لما  
خاف الاشتباه  
والتلبس على القوم  
انتقل الى دفع آخر  
دفعاً للاشتباه الى ما  
هو حال عما يوجب  
لبس وذلك حسن عند  
قيام الحجّة وخوف  
الاشتباه والله اعلم

في التعليل او المنع فقد اظهر انه يريد تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع \* وانه انواع اربعة على ما ذكر شمس الاثمة رجه الله \* احدهما هو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى به عن الامين عند اظهار الخليل عليه السلام حجته بقوله فبهت الذي كفر \* والثاني جمده ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة جمده مثله يدل على انه ما جله على ذلك الاعجزه عن دفع علة المعلن فكان انقطاعا \* والثالث المنع بعد تسليم فانه يدل على انه يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام الاعجزه عن الدفع لما استدلل به خصمه \* ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه من سهوا وغفلة لان عند ذلك تبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبتنى عليه استدراك ماسه في فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون الاليجز \* والرابع عجز المعلن عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجلة على الحكم الذي ادعاه \* ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلن دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام الجيب فادام في المعارضة بدليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف الجيب \* اليه اشير في الميزان والله اعلم

( باب معرفة اقسام الاثبات والعلل والشروط )

لم يذكر الشيخ رجه الله الاحكام في تلقيب الباب كما ذكر شمس الاثمة رجه الله مع انه ذكر الاحكام في هذا الباب لان غرضه من عقد الباب بيان الاسباب والعلل والشروط دون الاحكام ولم يذكر القاضي الامام في النجوم \* باليجز التي سبق ذكرها سابقا اي مر ذكرها قبل باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع \* او هو سبق من السوق لا من سبق \* وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان القياس لا يثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بانه في باب حكم العلة \* وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعديدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم على ما ذكر الشيخ في اول باب حكم العلة ولا يحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء \* فالحقناها اي تلك الجملة يعني بيانها \* بهذا الباب وهو باب القياس ليكون معرفتها وسيلة الى اي القياس بعد احكام طرف التعليل \* والوسيلة ما يقرب به الى الغير والجمع الوصيل والوسائل \* ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان تذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد \* لاننا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالجمع المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لم تأخير بيان هذه الجملة الى الفراغ والحاقه به قوله ( حقوق الله تعالى خالصة ) بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم رجه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب فيه في وجوده ومنه المخرج حق والعين حق اي موجودا بآزده وهذا الدين حق اي موجود بصورة ومعنى وفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه \* قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد ويذهب الى الله تعالى تعظيما او لا يختص به احد

( من )

الاسباب والعلل  
( والشروط )

جملة ما ثبت باليجز  
التي سبق ذكرها

سابقا على باب القياس  
شيثان الاحكام

المشروعة والثاني ما  
يتعلق به الاحكام

المشروعة وانما يصح  
التعليل للقياس بعد

معرفة هذه الجملة  
فالحقناها بهذا الباب

ليكون وسيلة بعد  
احكام طرق التعليل

اما الاحكام فانواع  
حقوق الله عز وجل

خالصة وحقوق العباد  
خالصة والثالث ما

اجتمع فيه الحقائق  
وحق الله تعالى غالب

والرابع ما اجتماع  
وحق العبد فيه غالب

وحقوق الله تعالى  
ثمانية انواع عبادات

خالصة وعقوبات  
خالصة وعقوبات

قاصرة وحقوق دائرة  
بين الامر بين وعبادة

فيها معنى المؤنفة ومؤنة  
فيها معنى العبادة ومؤنة

فيها شبهة العقوبة  
وحق قائم بنفسه

والعبادات نومان  
الايمان وفروعه

من الجبارة لحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم بالتحادة بلة لصلواتهم ومثابة لا عتذار اجراءهم  
وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانسان وصيانة الفرس وارتقاء السيف بين  
العشائر بسبب اشتراك بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز  
ان يكون شئ حقه بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقه بجهة الخلق لان الكل سواء في ذلك بل  
الاضافة اليه لتشريف ما عظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة \* وحق العبد  
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد ان يتعلق بصيانة ماله بها فهذا يباح مال الغير  
بإباحة المال ولا يباح لزنا باحتوائه ولا بإباحة اهلها \* وعقوبات قاصرة المراد بالواحدة اذ ليس من  
هذا الجنس الاحرام الميراث ولهذا قال شمس الاثمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ النسخ  
ايضا \* وهي ثلاثة انواع بمعنى هذه الانواع الثلاثة، وجودة في مجموع النوعين لان كل نوع منقسم  
الى ثلاثة انواع \* لا يحتمل السقوط بحال كما يحتمل الاقرار بعذر الكره وبغيره من الاعذار مثل ان صار  
مقتل الانسان \* ولا يبقى اي الايمان مع تبديل التصديق بعده بحال سواء كان بالاكره او بغيره  
والاقرار ملحق بالتصديق \* والزوايا في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل \* وهو اي  
الاقرار في الاصول دليل على التصديق لان الانسان معبر عا في الضمير فان قلبه اي الاقرار منضم الى  
التصديق ركن من الايمان في احكام الدنيا والاخرة بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه  
ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه فيكون مؤنفا في الحكم ولا عند الله ولو مات على ذلك كان من  
اهل النار عند الفقهاء واهل الحديث \* وعند المتكلمين الاقرار بشرط اجراء الاحكام وركن  
الايمان هو التصديق لا غير وقد مرّت المسئلة في باب بيان حسن المأمورية \* وهو اصل في احكام  
الدنيا يعني التصديق والاقرار وان كانا ركنين في مطلق الايمان بمنزلة الكيل والجنس في باب الربوا  
لكن الاقرار صار اصلا بنفسه في احكام الدنيا بمنزلة التصديق اعلاما للاسلام كما جعل احد وصفي  
علة الربو اكلة الحرمة ربوا الذمينة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فات التصديق حتى  
لوا كره الحربى او الذمى على الايمان فالصح ايمانه بناء على وجود الاقرار مع ان قيام السيف على  
رأسه دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على بقاء التصديق مع فوات الاقرار  
بالاكره اعلام للاسلام \* وهذا لان احكام الدنيا مبنية على الظواهر والاقرار دليل ظاهر على ما  
في الضمير والضمير امر باطن فبنى حكم الاسلام عليه في الدنيا وجعل هو اصلا فيه وفي اعتبار مجرد  
الاقرار اعلاما للاسلام وتكثير سواد المسلمين وتحميل للكفار على الايمان الحقيقي فانه لما منع من الظهار  
الكفر بعد الاقرار بطريق الخبر بما يحمله ذلك على الايمان بطريق الاخلاص كما ان الجزية وضعت  
عليه لتحمله على الاسلام اذا جاء من عزة الاسلام ومذلة الكفر \* والدليل على ان مجرد الاقرار  
يثبت الايمان في احكام الدنيا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف المنافقين بالوحى كما نطق به  
النص والخبر ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين في احكام الدنيا بناء على الاقرار بمجرد دفنائه هو الاصل  
في احكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم يثبت بمجرد الاقرار حتى لو اكره على الكفر فيستكلم بكلمة  
الكفر بلسانه لا يصير مرتدا \* لان الادامى الاقرار باللسان في الردة دليل محض على ما في الضمير

وهي ثلاثة انواع اصل  
وملحق به وزوايا  
الاصل فالتصديق في  
الايمان اصل محكم  
لا يحتمل السقوط  
بحال بعذر الاكره  
وبغيره من الاعذار  
ولا يبقى مع التبديل  
بحال والاقرار باللسان  
ركن في الايمان ملحق  
بالتصديق وهو  
في الاصل دليل على  
التصديق فانقلب  
ركنا في احكام  
الدنيا والاخرة  
وهو في احكام الدنيا  
ايضا حتى اذا اكره  
الكافر على الايمان  
فأمن صح ايمانه بناء  
على وجود احد  
الركنين بخلاف الردة  
في الاكره لان الاداء  
في الردة دليل محض  
لا ركن

من الاعتقاد كما هو الاصل في التكلم \* لاركن فان الركن في الردة تبديل الاعتقاد لا غير وهذا  
لواعتقد الكفر بقلبه ولم يقر بلسانه يكفر وتبين منه امراته فيما بينه وبين ربه وكان من اهل النار  
ولو جعلنا الاقرار في الردة ركنالكان ذلك سعيامننا في اثبات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جعل  
الاقرار في الايمان ركناسعيافي اعلام الاسلام \* واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف  
على رأسه دليلا معارضا له فلم يثبت الردة قوله (والاصل في فروع الايمان) التي هي النوع الثاني  
من العبادات الصلوة وهذا لم تخل عنها شريعة من شرايع المرسلين \* وهي عماد الدين كما وقعت  
اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام \* الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها  
فقد هدم الدين \* شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك لان  
اول درجات الشكر ان يعرف النعمة ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان النعم ثم يظهرها بمقاله  
وافعاله لكون كتمانها كفرانا لها \* ثم اول درجات الشكر الذي هو العلم بالنعمة انما يحصل بكون  
الشكر من جنس النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم ظاهرة من الاعضاء السليمة وما يحصل له  
بها من القلب من حالة الى حالة من القيام والقعود والانحاء وعلى نعم باطنة من القوى النفسانية  
المدركة للمعاني فشترعت الصلوة شكرا لنعم ظاهر البدن وباطنه فاركان الصلوة التي هي بمنزلة  
الصورة لها تعلق بظاهر البدن وجعل افضل اركانها طول القنوت ليعرف بما يلحقه من المشقة  
قدر الراحة التي يالها بالقلب على حسب الارادة وموافقة ماتهو انفسه والنية والاخلاص  
والخضوع والخشوع التي هي روح الصلوة ومعناها تعلق بالباطن \* والدليل على انها شرعت  
بطريق الشكر ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه قفيل له ان الله قد غفر لك  
ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال \* افلا يكون عبدا شكورا \* اخبر انه يصلي لله تعالى شكر اعلى ما انعم  
عليه \* الا انما الى لكنها كذا \* وتقريره ما ذكر شمس الاثمة رحمه الله ان الصلوة صارت قرينة بواسطة  
البيت الذي عظمه الله تعالى وامرنا بتعظيمه لضافته الى نفسه فقال \* ان طهر ابيتي \* الآية حتى لا يتأذى  
هذه القرينة بالاستقبال القبلة في حالة الامكان وفي ذلك من معنى التعظيم ما اشار الله تعالى اليه  
في قوله تعالى \* فاني اتولوا اقم وجه الله \* ليعلم به ان المطلوب وجه الله عز وجل وجه الله لاجهته  
فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة فاما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القرينة واصل الايمان فيه  
تقرب الى الله تعالى بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرايع الايمان لا  
من نفس الايمان قوله (ثم الزكوة) اي بعد الصلوة في الرتبة الزكوة التي تعلق باحد ضربي النعمة  
وهو المال فان العبادات مشروعة لظهور شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة فكما  
ان شكر نعمة البدن بعبادة تؤدي بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بمنس  
تلك النعمة ليعرف بزوال المحبوب من المال المرغوب في اقتنائه الى من لا يصل اليه منه نفع وما يلحق  
طبيعة من المشقة في ذلك على ما قال بعض الاجواد انما نجد في بذل المال ما يجده الجلاء ولكننا نصبر  
ولهذا كان الجود قرين الشجاعة وقلنا فترقان لتولد هما من قوة القلب قدر ما ازال اليه من اصناف  
المال واتى من البسيطة في فنونها \* الا ان الزكوة دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل

والاصل في فروع  
الايمان هي الصلوة  
وهي عماد الدين  
شرعت شكر النعمة  
البدن الذي يشمل  
ظاهر الانسان وباطنه  
الا انما صارت اصلا  
بواسطة الكعبة  
كانت دون الايمان  
الذي صار قرينة بلا  
واسطة ثم الزكوة التي  
تعلقت باحد ضربي  
النعمة وهو المال وهي  
دون الصلوة لان نعمة  
البدن اصل ونعمة  
المال فرع والاولى  
صارت قرينة هي  
بواسطة القبلة التي هي  
جواد وهذه صارت  
قرينة بواسطة الفقير  
الذي له ضرب  
انتصاف في الصرف

ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس ولا ينتفع به بدونها وينتفع بالنفس بدون المال فكان ما يتعلق بالنعمة التي هي اصل اعلى رتبة مما يتعلق بالنعمة التي هي فرع \* وقوله والاولى صارت قرينة دليل آخر اى ولان الاولى صارت قرينة بواسطة القربة التي هي جاد لاستحقاق لها في التوجه اليها بوجهه وقديسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة \* وهذه اى الزكوة صارت قرينة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه فان المؤدى يجعل المال المؤدى خالصا لله تعالى في ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى فكانت الزكوة دون الصلوة بدرجة لان الخلوص في الاولى ازيد منه في الثانية فكان معنى العبادة فيها اكل لانها صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا الا لعبادوا الله مخلصين له الدين \* وفي قوله ضرب استحقاق في الصرف اشارة الى نفي قول الشافعي رحمه الله فان عنده الفقير حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا كان الفقير عنده ان يأخذ مقدار الزكوة من المال اذا نظر فيه فاشار الى انه ليس يستحق له حقيقة ولكن له صلاحية ان يصرف اليه ويستحق هذا القدر على صاحب المال على معنى انه اذا اراد الاداء يجب عليه ان يصرفه الى الفقير دفعا لحاجته \* ولا يقال لما وجب الصرف اليه لفقره كان المال حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة \* لاننا نقول ما يجب لفقره يجب رزقه على الله تعالى لانه تعالى هو الضامن للرزق دون العبد الا ان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب اليه فلا يصير المال حقه قبل الصرف اليه ولا يخرج الزكوة به عن كونها عبادة خالصة قوله (ثم الصوم قرينة) يعنى بعد هاتين العبادتين في الرتبة الصوم فانه قرينة تتعلق بالبدن كالصلوة فكان ملحقا بالصلوة من حيث انه بدني خالص ولكنه يجب على العبد بطريق الرياضة للركوب لا مقصودا بنفسه ولا يشتمل ايضا على افعال متفرقة على اعضاء البدن بل تأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين فكان دون الصلوة لانها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة على اركان تنأدى بجميع البدن \* ودون الزكوة ايضا لانه لا يصير قرينة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين يعنى في المنزلة لاني كونها واسطة فان البيت معظم بتعظيم صاحب الشرع اياه والفقير مستحق للصرف اليه بفقره ولا يفتقر في صفة الفقر لكن نفس تستحق القهر ليلها الى الشهوات ومخالفة امر الله جل جلاله وكونها امارة بالسوء وهذه صفة فحش فيكون هذه الواسطة دون الاوليين من هذا الوجه وكانت اقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة ولهذا صارت هذه القرينة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدو الظاهر واليه الاشارة في قوله عليه السلام \* اعدى عدو نفسيك التي بين جنبيك \* وقوله عليه السلام \* افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهو الك \* وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وهي دون الواسطتين انها دون لهما في كونها واسطة لان الواسطة ههنا ذات الفاعل وفي الصلوة والزكوة الواسطة غيرهما وخارجة عن ذاتهما واذا كان كذلك لا يصلح ذاته واسطة لانها موجودة في الايمان ايضا اذا الايمان لا يوجد بدون الذات فعلى هذا يكون هذه الواسطة دون الاوليين لكونها في حكم العدم فينبغي ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان لكن الصوم شرع وسيلة الى الصلوة كما ينفذها فكان بمنزلة التبع لها فكان دونها وكذا الزكوة اصل بنفسها ليست تتبع

ثم الصوم قرينة تتعلق  
بنعمة البدن ملحقة  
بالاصل كانهما وسيلة  
الى الاصل وهو لا  
يصير قرينة الا بواسطة  
النفس وهي دون  
الواسطتين الاوليين  
حتى صارت من جنس  
الجهاد

لشيء فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه الاول اوجه واوفق لسباق الكلام قوله (ثم  
الحج عبادة هجرة) اي عن الاولاد والاطوان والاقربان والاخوان وسفر الى زيارة بيت الرحمن  
لا يتأدى الا بافعال تقوم اي تختص ببقاع او تقع في بقاع عظيمة واوقات شريفة من الطواف  
والوقوف والسجى والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة كأنها اى كان عبادة الحج  
وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات  
في البوادي وانسد عليه طريق الوصول اليها في القيا في ضعف نفسه وزال عنها الجوحدة وقد  
على قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة الى الصوم فكان دونها (فان قيل)  
الوسائط في الحج جادات ليست لها صلاحية الاستحقاق والواسطة في الصوم مستحقة لقهر  
فكان ينبغي ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة قلنا الوسائط وان لم تكن صالحة للاستحقاق  
لكن في هذه العبادة معنى التعظيم لتلك البقاع اكثر منه في الصلوة للكعبة اذ توجه اليها  
في الصلوة ليس لتعظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه الوسائط  
فلذلك كان دون الصوم والعمر سنة واجبة اي قرينة مؤكدة فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وامرهم تابعة للحج كسائر الصلوة للصلوة وايست بفرصة كمال الشافعي رحمه الله لان افعالها  
من جنس افعال الحج وما يبين من الوسيلة لا يوجب عددا من القرينة ولهذا لا يتكرر فرضية الحج  
في العمر فمر فنانا ليست بفرصة ثم الجهاد يعني بعد هذه العبادات في الرتبة الجهاد لانه من فروض  
الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان \* فرض في الاصل اي اصله فرض على الجميع لان اعلاء  
الدين فرض على الكل لكن الوسطة هنا هي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي  
المقصودة بالرد والاعدام لان شرعية الجهاد لازالة الكفر واعداده فصارت هذه العبادة  
من فروض الكفاية لان المقصود يحصل ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنائزة حتى لو لم يحصل  
كافي التغير العام يجب على كل فرد كالصلوة والصوم وذلك اي الكفر جنائية قائمة بالكافر  
ثابتة باختياره فكان امرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادة اصلية بخلاف  
الصلوة والزكوة والصوم والحج فان الوسائط فيها اصلية ثابتة بتخليق الله تعالى لا اختيار للعبد  
فيها فكانت تلك العبادات اصلية والاعتكاف اخر الاعتكاف عن الجهاد لان الجهاد من الفروض  
والاعتكاف من السنن وهو مشروع لا قامة الصلوة على مقدار الامكان اذ العزيمة هي الاشتغال  
بالعبادة في جميع الاوقات لتواتر النعم على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى تفضل على عباده  
باسقاطها عنه في عامة الاوقات ورضى بادائها في ازمة قليلة بفضلها وكرمه فكان الاعتكاف اخذا  
بالعزيمة لانه ادامة الصلوة اما بالاشتغال بحقيقة الاداء وبالانتظار للصلوة لان له حكم الصلوة  
ولذلك صح النذر بالاعتكاف وادلم يكن في الشرع واجب من جنسه لانه نذر بالصلوة معنى  
والتابع للشيء له حكم الاصل \* ولذلك اي ولان المقصود ادامة الصلوة اختص الاعتكاف  
بالمسجد التي هي امكنة الصلوة والمعدة لها \* قال شمس الائمة رحمه الله الاعتكاف قرينة  
زائدة بمعنى على العبادات البدنية والمالية لما فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد

ثم الحج عبادة هجرة  
وسفر لا يتأدى الا  
بافعال تقوم ببقاع  
عظيمة فكانت دون  
الصوم كأنها وسيلة  
اليه والعمر سنة  
واجبة تابعة للحج ثم  
الجهاد شرع لاعلاء  
الدين فرض في الاصل  
لكن الوسطة هنا  
هي المقصودة  
فصارت من فروض  
الكفاية الا ترى ان  
الواسطة كسر  
الكافر وذلك جنائية  
قائمة بالكافر مقصودة  
بالرد والمحو  
والاعتكاف شرع  
لادامة الصلوة على  
مقدار الامكان فكان  
من التوابع ولذلك  
اختص بالمسجد

ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين وهو الصوم والمقصود بهما كثير الصدقات  
 لما حقيقة أو حكما بانتظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد بالطهارة قوله (والعبادة التي  
 فيها معنى المؤنة صدقة الفطر) المؤنة الثقل فعلة من مأنت القوم اماهم اذا حملت مؤنتهم  
 وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وامانت له ما اذا لم تستعذله وقيل انها من منت الرجل امونه  
 والهمزة فيها كهي في ادور \* وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على  
 الانسان او من الاين وهو التعب والشدة \* والاول اصح كذا في المغرب والصحاح \* وهذا  
 الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصائم من  
 اللغو والرفث واعتبار صفة الفناء فيمن يجب عليه كافي الزكوة واشترط النية في ادائه حتى  
 لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المال حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر من  
 نفسه لا يجوز كالأوزكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت وجوب صرفه الى مصارف الصدقات  
 تدل على كونه عبادة \* وجوبه على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سببا لدان على  
 ان فيه معنى المؤنة كالنفقة \* الى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله \* ادوا عن عمونون \*  
 الا ان معنى العبادة لما كان راجعا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة  
 ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات  
 الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوى الارحام \* وهذا عند ابي  
 حنيفة وابي يوسف رحمه الله فان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما  
 ورقية كما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصي الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصي  
 اب او وصي الجد بعد الجد او وصي نصابه القاضى لهما \* على قول محمد وزفر رحمه الله لا يجب  
 صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس  
 لان الوجوب على الاب بسبب رأس الولد كما يجب بسبب رأس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه  
 من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عنده من مال الصغير \* ولانها عبادة  
 او معنى العبادة فيهما راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبنى  
 الوجوب \* واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله فقالا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى  
 المؤنة كما بينا فباستمرار معنى الصدقة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الاجاب  
 على الصغير كالمشروع وان كان فيه معنى الصدقة \* اليه اشير في الاسرار \* وكلام محمد وزفر واضح  
 قوله (والمؤنة التي فيها معنى القرية هي العشر) لان سببه الارض النامية فباستمرار تعلقه بالارض  
 هو مؤنة لان مؤنة الشيء سبب بقاءه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار تعلقه بالتمام وهو الخارج  
 كتعلق الزكوة به او باعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ بها  
 بالزكوة \* الا ان الارض اصل والتمام وصف تابع وكذا الحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة  
 فيه اصلا ومعنى العبادة تبعاء حتى لا يتبدأ على الكافر لان معنى القرية وان كان تابعا لكن الكافر ليس  
 باهل للقرية بوجهه \* واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر باعتبار معنى المؤنة كما بينه \* والخارج

والعبادة التي فيها  
 معنى المؤنة صدقة  
 الفطر فلم تكن خالصة  
 حتى لم يشترط لها  
 كمال الاهلية والمؤنة  
 التي فيها معنى القرية  
 هي العشر حتى لا يتبدأ  
 على الكافر واجاز  
 محمد رحمه الله بقاءه  
 على الكافر والخارج  
 مؤنة فيها معنى  
 العقوبة لان سببه  
 الاشتغال بالزراعة  
 وهي الذل في الشريعة  
 وكل واحد منهما  
 شرع مؤنة لحفظ  
 الارض واتزالتها  
 ولذلك لا يتبدأ  
 على المسلم وجاز  
 البقاء عليه لانها  
 لما تردد لا يجب  
 بالشك ولم يطل به

مؤنة لانه سبب بقاء الارض كالعشر فيها معنى العقوبة \* لان سببه اى سبب شرعيته في الاصل  
او سبب وضعه على الارض لا سبب وجوبه فانه هو الارض على مامر \* الاشتغال بالزراعة فان  
الامام اذا فتح بلدة عنوة واقراها فلم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جاجهم الجزية  
وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة \* وهو سبب الذل في الشريعة على  
ما قال عليه السلام حين رأى آله الزراعة في دار قوم \* ما دخل هذا دار قوم \* الا ذلوا وذلك لما  
في الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار فكان وجوب  
الخراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة \* وكل واحد من العشر والخراج  
شرع مؤنة لحفظ الارض واتزالها كإيثار مشبعا في باب بيان اسباب الشرايع \* الا ان صاحب  
الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة  
للكافرين \* واتزال الارض ريعها وما يحصل منها جمع نزل وهو الزيادة والفضل \* وذكر  
في الاسرار ان الخراج في الاراضى اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه  
الى العشر في حق المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكاة ليصير به نوع عبادة تكرمة  
للمسلمين \* ولذلك اى ولكون الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى  
لو اسلم اهل الدار طوعا او قسما على الاراضى بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم \* وبما جاز البقاء  
اى بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج  
يؤخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لا ترد بين المؤنة والعقوبة \* لم يجب بالشك اى لم يمكن  
ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى المؤنة لمعارضه معنى العقوبة اياه \* ولم يطل به يعنى لا يسقط بعد الوجوب  
بالشك ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء فلا يسقط  
بالشك \* وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر اى وكما قالوا اجب على الخراج قال محمد في العشر يعنى  
لا يبتدأ العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو ملك الذمى ارضاً عشرية تبقى عشرية  
كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض النامية كالخراج فيكون الكافر اهلاله لانه من اهل  
تحمل المؤن الا ان في اداء العشر المؤن من قربة وثوابا لانه يصرف الى مصارف الزكاة ويقضى به  
رزق عبيد الله تعالى مثل ما يكون في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا  
امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين قربة في ادائها كافي النفقات \* ولاننا نوجب العشر ونصرفه  
الى مصارف الجزية والخراج كصدقات بني ثعلبة \* وهذا بخلاف ابتداء ايجاب العشر لان  
الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع  
الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية باسلام المالك \* وحاصل مذهبه ان ما صار وظيفة  
للارض لا تتغير بتبدل المالك \* وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان مأخوذا من  
المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني ثعلبة وما يمر به الذمى على  
العشر \* وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن الغاؤه من العشر لان

وكذلك قال محمد  
رحمه الله في العشر  
وقال ابو حنيفة  
رحمه الله تعالى  
ينقلب خراجا  
وقال ابو يوسف  
رحمه الله يجب  
تضعيفه لان الكافر  
ينافي صفة القربة من  
كل وجه فلا يبقى  
العشر لانه قربة من  
وجهه فلماذا يسقى  
الخراج وعن محمد  
رحمه الله روايتان  
في صرف العشر  
الباقى على الكافر  
كانه جعله خراجا  
في رواية وال جواب  
عنه انه غير مشروع  
الابشرط التضعيف  
لكن التضعيف  
ضرورى فلا ينص  
اليه مع امكان الاصل  
وهو الخراج فنصار  
الصحيح ما قاله ابو حنيفة  
رحمه الله

معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث  
يصرف الى الفقراء فان قال يصرفه الى المقاتلة فهو اداء حق آخر لما تبدل مستحقه لان العشر  
انما صرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشر الا ان المشروع يعرف بوصفه واذا  
سقط الاول وجب الآخر كان الخراج به اولى من الغير تسمية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف  
الخراج بقي على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ منه مؤنة مالية بلا ثواب كمنفعة دابته وما يجب صرفه  
الى المقاتلة من الجماعات عند الحاجة \* ولان استبقاءه بعد الوجوب كاستبقاء الآخرة باعتبار  
التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك \* وقوله لان الكفر ينافي صفة القربة يصلح دليلا  
لكلا القولين يعني لما كان الكفر ينافي القربة من كل وجه لمنافاته حكمها هو الثواب يجب  
الخراج الذي هو اخذه وتنتي الارض عند ابي حنيفة رحمه الله تعذر ايجاب الآخر وعند ابي  
يوسف يجب التضعيف الذي هو في حكم الخراج وليس فيه معنى العبادة بوجه لان التغيير في المصير  
الى التضعيف اقل منه في المصير الى الخراج لان في الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفي  
التضعيف تغيير الوصف لا غير \* واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه اى لا ينافي ماهو عقوبة  
من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى او معناه ان  
الاسلام ينافي العقوبة من وجهه هو انه سبب في العز والكرامة كما قال تعالى \* والله العزة لرسوله  
والمؤمنين فلا يصلح سببا للعقوبة التي هي ذل وهوان ولا ينافيها من وجهه وهو انه قد شرع في حق  
المسلم الحدود والقصاص وهي عقوبات محضة فيجوز ان يثبت في حق ما هو مؤنة فيه معنى العقوبة  
واذا كان كذلك قلنا لا يبدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه  
لثاني فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن شروع العشر في حق الكافر ابتداء ببقاءه ومن  
يحمد رحمه الله روايتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه للارض العشرية في رواية السير  
بوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء يتعلق به فهو كمتعلق حق المقاتلة بالاراضى الخراجية وفي  
رواية ابن سماعة عند موضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق  
العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل  
الذمة والجواب يعني لابي حنيفة عما ذكر ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان العشر غير مشروع في  
حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه فهذا رد لكلام محمد وقوله لكن  
التضعيف الى آخره رد لكلام ابي يوسف يعني انه ضروري ثبت على خلاف القياس باجماع الصحابة  
رضي الله عنهم في قوم باعيتهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فانهم لما ابوا  
قبول الجزية والخراج وما لوا الى التضعيف وقد كانوا ذوي سمعة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين  
الفاو كانوا اقرىا من ارض الروم قبلوا اذ لك منهم خوفا من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا على  
المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلةهم لا مكان اخذ الجزية والخراج منهم فلا يصار الى  
التضعيف في حقهم مع امكان ايجاب الاصل وهو الخراج ثبت ان الصحيح ما قال ابو حنيفة رحمه  
الله قوله ( واما الحق القائم بنفسه ) اى الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد من غير ان

واما الحق القائم بنفسه  
فخمس الغنائم والمعادن  
حق وجب لله تعالى  
ثابتا بنفسه بناء على ان  
الجهاد حق فصار  
المصاب به كله ولكنه  
تعالى اوجب اربعة  
اخماسه للاثنتين منه  
منه فلم يكن حقا لنا  
اذاؤه طاعة له بل هو  
حق استبقاء لنفسه  
فتولى السلطان اخذه  
وقسمته ولهذا يجوزنا  
صرف الخمس الى من  
استحق اربعة اخماسه  
بخلاف الطاعات مثل  
الزكوات والصدقات  
فانما لا ترد الى الملاك  
بعد الاخذ منهم ولهذا  
حل الخمس لبنى هاشم  
لانه على ما قلنا من  
العقوبة لم يصرف من  
الاوصاخ

يكون له سبب يجب باعتباره على العباداداء بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد \* فخدمس المغانم والمعادن \* المغنم والغنيمة ما يأخذه المسلمون من اموال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اقام به \* وقيل لا ثبات لله تعالى فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب \* حق وجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الوهية لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته \* فصار المصاحب به له كله اي صار المصاحب بالجهاد كله لله عز وجل كما اخبر عن ذلك بقوله جل ذكره \* قل الانفال لله والرسول \* ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فبالله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المؤمنين فثبت ان مجموع المصاحب حقه على الخلوص \* لكنه جل جلاله او جب اي اثبت اربعة اخماس المصاحب للغانمين \* منة منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد يعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئاً لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء \* مجزاً في الدنيا فاضلا منه ورجة فلم يكن الخمس حقاً لنا اداءه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه \* فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع \* ولهذا اي ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى آبائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواحد عند حاجته اي بخلاف ما وجب على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حوالان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا الوزم كفاة وهو فقير فلك من الطعام مقدار ما يؤدى به الكفارة مثلاً لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه او اولاده \* وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما هنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء \* ولهذا اي ولانه ليس بحق لنا اداءه بطريق الطاعة حل خمس الخمس لبني هاشم لانه اي خمس الخمس \* على ما قلنا من التحقيق اي اثبتنا انه حق قائم بنفسه لله تعالى لم يصرف من الاوساخ لان المال انما يصير اوساخاً بصيرورته آلة لاداء الواجب ومجلاً لانتقال الاثام التي هي بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير خبيثاً كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثاً يطبع بانتقال الاوساخ اليه او شرعاً بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤده واجب فبقى طيباً كما كان فحل لبني هاشم بخلاف مال الزكاة فانه صار خبيثاً لما ذكرنا فلم يحل لبني هاشم افضليتهم قوله (غير انا) اي لكننا جعلنا النصره علة للاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم وتظهر فائدة الاختلاف في سقوط سهم ذوي القربى فعندنا بسقوطها في حق رسول عليه السلام لانتهاء العلة وهي

غير انا جعلنا النصره  
علة للاستحقاق لانها  
من الافعال والطاعات  
فكان اولي بالكرامة  
واختياراً بالاربعة  
الاخماس فانها بالنصره  
بالاجماع

النصرة بوفاته كما سقط نصيب المؤلفة قلوبهم من الزكوة لانتهاء علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام  
 الا ان عند ابى الحسن الكرخي من مشايخنا سقط هذا السهم بوفاته في حق الاغنياء منهم دون الفقراء  
 وهو مختار القاضي الامام ابو زيد في الاسرار وعند الشيخ ابى جعفر الطحاوي سقط في حق  
 الاغنياء والفقراء منهم جميعا وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت لبقاء العلة وهي القرابة فيقسم عندنا  
 على ثلاثة اسهم لبيتاى والمساكين وابناء السبيل ويدخل من انصف من ذوى القربى بهذه الصفات  
 فيهم عند المحققين من اصحابنا وسهم الرسول عليه السلام ساقط عندنا بوفاته ايضا اكسهم ذوى القربى  
 \* وعنده يقسم على خمسة اسهم كما كان يقسم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم للامام  
 بصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوى القربى يقسم بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم وثلاثة  
 اسهم لما ذكرناهم قال والذي يدل على ان العلة هي القرابة انه تعالى قال ولذى القربى والمراد قرابة  
 الرسول عليه السلام كما فسره اهل التفسير وهي اسم مشتق من القرابة فيكون مأخذا للاستحقاق  
 علة للحكم كافي قوله تعالى \* الزانية والزاني والسارق والساوقة \* ولانه عليه السلام \* قال يا بنى هاشم  
 ان الله تعالى كرمكم فضالة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس \* سمي ختمهم في  
 الخمس عوضا عن حرمان الصدقة والعوضية انما ثبت اذا جتمعتهما علة واحدة لان العوض خلف  
 عن المعوض فيثبت بما ثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة  
 علة لاستحقاق خمس الخمس الذي هو عوض ايضا \* يوضحه ان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق  
 الكرامة وانما يحصل الكرامة اذا حرموا عن الصدقة التي هي مال خبيث واعطوا من مال طيب  
 فاما الحرمان من غير تخلفه شيء آخر يكون اهانة لا كرامة وما ذكرتم مؤداه اذ الحرمان ثابت من  
 غير خلف على اصلكم \* والدليل لنا على ان النصرة علة الاستحقاق من النص ما روى ان النبي صلى  
 الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم ابن عبد مناف وبنى المطلب بن عبد مناف  
 فجاء عثمان بن عفان وهو من بنى عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل بن عبد  
 مناف فقالا لا نأكل من فضل بنى هاشم لمكانك الذي وضعت الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك  
 سواء في النسب فابالك اعطيتهم وحرمتنا فقال \* انهم ان يزالوا عني هكذا في جاهلية واسلام \* وشك  
 بين اصابعه فهماسا لا عن تخصيص بنى المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل وبنو عبد  
 شمس كانوا اقرب اليه من بنى المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوي هاشم لاب وام والمطلب  
 كان اخا هاشم لآبيه دون امه ثم اعطى رسول الله عليه السلام بنى المطلب ولم يعط بنى نوفل وبنى عبد  
 شمس فاشكل عليه ما قلناه هذا لا فبين النبي عليه السلام ان الاستحقاق بالنصرة والالتصام اليه  
 صحة لا بالقرابة والصحة منقطعة بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق \* ولا يقال الكتاب يقتضي  
 الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ابطال ما ثبت به بخبر الواحد \* لا نأكل من الا حاد بل هو خير  
 مشهور بعمل به الامة فان سهم ذوى القربى عند من قال ببقائه بعد وفات الرسول عليه السلام مقسوم  
 بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم بناء على هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب \* ثم اما ان يقال  
 ثبت ان النصرة علة بهذا الخبر فتضم الى القرابة الثابتة علة بالكتاب وصار ناعلة واحدة

ويضاف الحكم الى آخرهما وجودا كما هو طريق بعض مشايخنا او يقال لفظ القرى مطلق فينفيد  
بالنصرة كتفيد الايام في كفارة اليمن بالتابع او هو مجمل فيلتحق الخبر بآيانه كما مر بيانه في الباب  
الاول من البيان ومن المعقول اشير اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوى القرى ثبت لهم بطريق  
الكرامة فتعلق هذه الكرامة بنصرة الرسول عليه السلام على الوجه الذى وجد منهم  
في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقه بالنسب لان النصره فعل هو طاعة في الاصل والقرابة  
امر ثبت خلقة لا صنع فيه لاحد وتعلق الكرامات بالطاعات اكثر من تعلقها بما ثبت خلقة  
\* واعتبار الاربعة الاخماس فانها لم تستحق الا بالنصرة حتى لا يملكها من دخل تاجر او يملكها  
من دخل غازي او ان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصره وانها تحصل بالاجتماع على قصد القتال  
فثبت ان ما ذكرنا تعليل بوصف ظهر تأثيره في الشرع \* ولا يقال لو كان الحكم متعلقا بالنصرة  
لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كافي الاربعة الاخماس لانهم ليسوا من اهل النصره \*  
لاننا نقول المراد من النصره نصرة الاجتماع اليه في الشعب والوادي لانصرة القتال ومثلها يكون  
من النسوان والولدان والياشير في قوله عليه السلام \* انهم لا يفارقوني في جاهلية واسلام \*  
وقصة ذلك ان قريشا حين ارادوا بالنبي صلى الله عليه وسلم سوء قام بنو هاشم وبني المطلب بالذب  
عنه فضاقت قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبني المطلب وكتبوا صحيفة تعاهدوا فيها  
على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وان لا يصاهروهم ولا يبايعوهم ولا يتخالطوهم حتى  
تسلوا رسول الله عليه السلام اليهم ليقتلوه وعلقوه في الكعبة فلما رأى ابو طالب ذلك دخل  
شعبه الذى كان له باسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب غير ان الهب فانه دخل في عقد قريش  
فحصنوا بالشعب وبقوا فيه ثلاث سنين مقطوعا عنهم الميرة والتفقد حتى ضاقت بهم الحال وجعل  
صبياتهم يتضاغون من الجوع ثم سلط الله الارضة على الصحيفة فاكلت منها كل ما كان فيها من  
ذكر جور وقطيعة وتركت ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم  
فذكره لعمه فاجتمعوا وابسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الجرف فجلسوا بمجالس ذوى الاقدار  
من قريش ثم قال ابو طالب يا مشر قريش انا قد جئناكم لامر فاجيبوا فيه بالمعروف فقالوا  
مرحبا بك فقل ما تحب فعندنا ما يملك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى  
سلط على صحيفةكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة وتركت ما كان من ذكر الله  
تعالى فان كان صادقا فزمتهم من سوء رأيكم وان كان كاذبا دفعته اليكم فقتلتموه واستبقيتهم ودفنوا  
قد انصفتنا ثم تمالأت جماعة من قريش في نقص شان الصحيفة فلما احضرت ونشرت اذهى  
كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعند ذلك سقط في ايديهم وعلوا انهم كانوا ظالمين ثم مزقت  
الصحيفة وخرج الناس من الشعب وآمن بعضهم بعضا \* وفي رواية انهم لما جهدوا جهدا  
شديدا راق لهم نفر من قريش منهم مطعم بن عدي واطهروا الكراهة لما نالهم من الضر والبؤس  
فاجتمعوا على نقص تلك الصحيفة القاطعة الظالمة فقام مطعم الى الصحيفة فوجد الارضة قد  
كثرت الا باسمك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها فرح الله تعالى عن بني هاشم وبني المطلب فخرجوا  
من الشعب فذلك معنى قوله عليه السلام \* انهم لن يزالوا معي في جاهلية واسلام \* فان قيل فاذا هذه

النصرة التي هي العلة عندكم لا تكون من الطاعات لانها وجدت في الجاهلية والكفر مناف للجميع الطاعات فلا تصلح سببا للكرامة قلنا يجوز ان يكون هذا الفعل منهم مخصوصا بالصيانة عن الفساد بعد الاسلام لانه لقيه بالنبي صلى الله عليه وسلم كروى ان عليا رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نفعتكم عكم بالطالب قتال عليه السلام كان في طمطام من النار فاخرجته الى صحبناح منها ولم يكن ذلك التحفيف الا باحسانه الى النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته له ولم يطل بسبب الكفر \* وكذلك روى ان العذاب يخفف عن ابي لهب ليلة الاثنين بذبحه نسبته استبشارا بتولد النبي عليه السلام وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه الافعال مع الكفر سببا للتحفيف في الآخرة لان يصلح سببا لاستحقاق سهم الغنيمة في الدنيا بعد الاسلام كان اولي قوله (وليكون) عطف على الدليل الاول اي جعلنا النصره علة للاستحقاق دون القرابة لكذا وليكون جعلنا النصره علة صيانة لقرابة الرسول عن اعراض الدنيا اصلا لان درجة قرابته اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا وهذا صارت سببا للحرمان عن الزكوة ولم تصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم يرث اقرباء الرسول عليه السلام عنه ثبت ان جعل النصره علة اولي قوله (ولم يجوز ان يكون النصره و صفاتهم بها القرابة علة) يحتمل ان يكون جوابا عما قال الخصم انا لا اهدر وصف النصره ولكن اجعل القرابة علة كما اقتضاه النص واجعل النصره و صفاتهم بها القرابة علة و يترجح بها على القرابة التي لم يوجد فيها وصف النصره كالعلة في الشاهد والتماء في النصاب والتأثير في الوصف الملائم فان هذه الاوصاف تتم هذه الاشياء علة تترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف وهذا اعطينا بنى هاشم و بنى المطلب دون غيرهم لوجود هذا الوصف في قرابتهم دون قرابة من سواهم \* فقال الشيخ رحمه الله لا يمكن ان يجعل النصره و صفاتها متممة للقرابة علة و مرجعها للمامر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح والنصرة بنفسها تصلح علة للاستحقاق كما في الاربعة الاخماس فلا يصلح و صفاتها مرجعها للقرابة لانها لا ولي النصره تخالف جنس القرابة لان القرابة ذات ليس فيها صنع لاحد والنصرة فعل من جنس الطاعات في الاصل \* و اثرهما يختلف ايضا فان القرابة سبب لا يحجب الصلة في مال القريب دون غيره والنصرة سبب لا يحجب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم تصلح النصره و صفاتها للقرابة لترجيح القرابة به كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الزوجية او الاخوة و صفاتها مرجعها للقرابة العمومة للاختلاف بخلاف اخوين لا ب احدهما اخ لام حيث يصلح الاخوة لام و صفاتها مرجعها للاخوة لا ب لاتحاد جنس القرابة على ما مر بيانه \* على انا ان سلمنا ان النصره تصلح مرجحة للقرابة فانما تصلح في حيوة الرسول عليه السلام لا بعد وفاته لقوات هذا الوصف بعد وفاته فكانت القرابة بعد وفاته الرسول عليه السلام بمنزلة نصاب ما بقي مماؤه و بمنزلة شاهد لم يبق عدالة فسارت قرابة بنى نوفل و بنى عبد شمس \* فان قيل اذا لم يمكن ان يجعل النصره و صفاتها للقرابة تجعل كل واحدة منهما علة على حدة فان الحكم يجوز ان يكون معللا بعلمتين قلنا لا يجوز ذلك لان القرابة بانفرادها لا تصلح علة بالاجماع فان بنى نوفل و بنى عبد شمس لا يستحقون شيئا واذا لم تصلح القرابة علة ولم يصلح النصره و صفاتها كانت العلة هي النصره لا غير كما بينا \* ويحتمل ان يكون رد الماذهب اليه

فاما قرابة النبي عليه السلام فمختلفة ولتكون لها صيانة عن اعراض الدنيا ولم يجوز ان يكون النصره و صفاتهم بها القرابة علة ما سبق في باب الترجيح ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولا انها تخالف جنس القرابة فلم يصلح و صفاتها

بعض مشايخنا ان الله تعالى علق الاستحقاق بالقربى وحققتها القرابة وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلية ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للآخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصر بعد وفات الرسول عليه السلام فلا يبقى الحكم كما انه لما عدم احد الوصفين في حق بنى نوفل وبنى عبد شمس في حياته لم يثبت الاستحقاق فبنو هاشم وبنو المطلب بعد وفاته بمنزلة بنى نوفل وبنى عبد شمس في حياته \* فقال لما صلحت النصر علة بنفسها لما بدنا لا يصلح قرينة للقرابة متممة لكونها علة لما سبق ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابعا لعلية اخرى فلان لا يصلح جزء العلة او لى كان لان في جزء العلة ابطال كونه علة وليس في الترجيح به ذلك \* والوجه الاول اظهر لان قوله ولانها يخالف جنس القرابة فلم يصلح وصفا لا يلازم هذا الوجه \* واما تمسك الخصم بخبر التعويض لان حرمة الصدقة على بنى هاشم لكرائمتهم وام يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى جبره بالتعويض ولو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغي ان يستحق من يستحق الصدقة لولا قرابة الرسول عليه السلام وهم الفقراء دون الاغنياء لكان ينبغي ان لا يستحقه بنو المطلب لعدم الحرمة في حقهم ففرقنا انه عليه السلام لم يرد به حقيقة التعويض عن الصدقة وانما اراد به تطيب قلوبهم بان الله تعالى ان حرم عليكم الصدقة كرامة فقد اعطاكم ما لا آخر اطيب منه الا انه عليه السلام توعى ايضا مجازا باعتبار الصورة فقد ذهب مال وحضر آخر كما سمي بيع الحرب بما يحكم الصورة على ان عند بعض مشايخنا الاستحقاق في حق من ثبت التعويض في حقهم وهم الفقراء باق والخلاف في الاغنياء \* وبعضهم يقول ان حديث التعويض يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة لولا القرابة واستحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على وجه جواز الصرف اليهم لا وجوب الصرف اليهم فكذلك هذا السهم ونحن نجوز صرف بعض الخمس اليهم وانما تنكر وجوب الصرف اليهم بسبب القرابة فثبت انه لا متمسك للخصم في حديث التعويض \* وقد ذكر في الاسرار ان محمد ارجه الله احتج باجتماع الصحابة فان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم قسموا الخمس على ثلثة اسهم للنبأى والمساكين وابناء السبيل ولا معدل عن اجاع الخلفاء الراشدين من غير انكار احد عليهم ذلك والله اعلم قوله (وعلى هذا مسائل اصحابنا) اى على ان الغنائم حق الله تعالى على الخلوص لا يثنائها على الجهاد الذى هو خالص حقه بنيت مسائل اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاحراز بدار الاسلام \* ويتبنى على ان الغنيمة تملك بكذا مسائل اصحابنا فكانت المسائل مبنية على الاصل الاول بواسطة الاصل الثانى \* وحاصله ان الملك في الغنائم لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعند الشافعى رحمه الله يتم بنفس الاخذ اذا استقرت الهزيمة \* وما يتبنى عليه ان قسمة الغنائم في دار الحرب لا تجوز عندنا خلافا له \* وان واحدا من الغنائمين لومات بعد استقرار الهزيمة قبل الاحراز بدار الاسلام لم يورث نصيبه عندنا خلافا له \* وان المدد اذا الحق الجيش قبل الاحراز بدار الاسلام بعد قرار الهزيمة شاركهم في الغنائم عندنا خلافا له \* وان الامام اذا نقل جارية يحمل

وعلى مسائل اصحابنا  
رجعهم الله في ان  
الغنيمة تملك عند تمام  
الجهاد حكما لا بالاحراز  
مقصودا ويتبنى عليه  
مسائل لا تنحصر

لذلك ان يطأها مالم يحزها بدار الاسلام عند ابى حنيفة و ابى يوسف خلافا لمحمد والشافعي  
رحمهم الله \* وهو معنى قوله ويبتنى عليه مسائل لا تخصى اى كثيرة \* هو يقول الاستيلاء سبب  
الملك في المال المباح بلا خلاف وانعاصم مفقود في اموالهم وقد سلطنا الشرع على تملك ما في ايديهم  
فكانت على الاباحه وقد تم الاستيلاء بكون المحل في يد المسلمين حسا وعيانا وكونهم في دارهم  
لا يمنع كون الشيء في يد المستولي المتصرف فيه حسا وحقيقة \* والذي يدل عليه انا حكمنا بزوال  
ملكهم عن الفنائم ومتى لم تمنع الدار زوال ملكهم لم تمنع تمام الاستيلاء \* وانا نقول تملك الفنائم  
ليس من جنس تملك المباحات فانما اجمعنا على وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والرد  
في الاستحقاق فلا بد من التعرف عن سببه \* فنقول باعتبار اصل الوضع وجب ان يكون فعل  
الجهاد واقعا لله تعالى من غير ان يكون سببا لتمام مال لانه يتردد حينئذ بين ان يكون قرينة واقعة  
لله تعالى وبين ان يكون سببا لتمام المال كالبيع فيحقق في الفعل معنى الشركة وذلك لا يجوز  
فيجب تجريد الفعل لله تعالى فيكون مشروعا للقهر لا عداه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اجناس الغنيمة  
من ايديهم واقعة لله تعالى على سبيل القهر لا عداه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اجناس الغنيمة  
جزا امجلا للمجاهدين فكان الجهاد سبب استحقاق الغنيمة من حيث الجزاء والثواب لا باعتبار  
الاستيلاء على ما قال تعالى فآتيتهم الله ثواب الدنيا والمراد به المغانم وفعل الجهاد لا يتم الا بقهر جميع  
اهل الدار لانهم انتصبوا للذب عما يتعدون فصاروا كشخص واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من  
اتصال القهر بالكل باقصى ما يتصور ومعنى القهر لا يتحقق الا اذا لم يجز بحجز واعن دفعه  
ومقامته ثم اخذ المال وان وقع من على سبيل المغالبة لكن ماداموا يقدر على الانتقام من الم يلزم  
ذلك فلا يتحقق معنى القهر ومتى وجد الاجراز بدار الاسلام فقد عجزوا عن الدفع فلزم القهر  
في حق الكل فتم الجهاد باقصى ما يمكن فيستحقه جزاء عليه \* فهذا بيان هذه الاصل وهوان  
الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكمنا على ما تقدم فبين بهذا ان الملك في الفنائم ثبت على سبيل الجزاء  
على الجهاد وان الاستيلاء على المال واخذ عمل الله عز وجل يعرف به وجه التمشية في المسائل  
وعرف ان الكلام في وقوع الاستيلاء تاما وغير تام مستغنى عنه \* وقوله انا حكمنا بزوال ملكهم  
قلنا نحن انما ثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشيء في تصرفهم حقيقة فاما في التحقيق فلا ملك لهم  
لانهم ارقاؤ بمنزلة الاموات في حقنا على ما عرف من اصلنا كذا ذكر الشيخ ابو الفضل في اشارات  
الاسرار قوله (واما الزوائد) وهي القسم الثالث من اقسام العبادات \* فوافل العبادات كلها وسننها  
وادائها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة \* واما  
العقوبات الكاملة اى المحضدة التامة في كونها عقوبة فثل الحدود ونحو حد الزنا وحد السرقة وحد  
الشرب لانها وجبت بخنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحه فانتضى كل واحدة منها ان يكون لها  
عقوبة زاجرة عن ارتكابها خاف الله تعالى على الخلو ص \* وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها  
تلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه \* واما القاصرة اى العقوبات القاصرة فتسميها اجزئة \* فرائين  
ما هو كامل وقاصر \* والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كافي قوله تعالى جزاء بما كسبوا وعلى

واما الزوائد فالتوافل  
كلها والسنة والاداب  
واما العقوبات  
الكاملة فثل الحدود  
واما القاصرة فتسميها  
اجزئة

ما هو وثوبه كافي قوله تعالى \* فلان لم نفس ما خفي لهم \* من فرة اعين جزاء بما كانوا يعملون \* فلقصور  
معنى العقوبة سميت اجزئة اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على التكامل منها \* وقد بينا ان المراد  
بالجمع الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال \* ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل  
ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة هذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقة  
ولا يحتاج الى حمله على الواحد \* مثل حرمان الارث خبر مبتدأ محذوف اى هى مثل حرمان  
الارث ولو قبل واما القاصرة ونسبها اجزئة فمثل حرمان الارث لكان احسن ووفق لما تقدم  
واكثر مطابقة للقصور ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجودعلة الاستحقاق وهى القرابة ظاهر  
فانه غرم لحق القاتل بجنائته وفي الغرم معنى العقوبة \* ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب  
ان وقع التعدي عليه لا غير \* وليس في حرمان الارث نفع ما تدلى المقتول المتعدي عليه فثبت انه  
وجوب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحود لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله  
تعالى ضرورة \* ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود  
وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ذلك في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة \* ولذلك  
اى ولكون الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عدا او خطأ لا يحرم عن  
الميراث عندنا \* وقال السافعي رحمه الله تعالى يحرم لانه حكم متعلق بالقتل بقوله عليه السلام  
\* لا ميراث لقاتل \* والصبي مثل البالغ في الاحكام المتعلقة بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل  
انه يثبت في حق الخطأ والخطأ في العقوبة كالصبي واذا كان كذلك امكن ايجابه على الصبي  
وان حقل معنى العقوبة فيه في غير هذا الموضع \* ولئن سلمنا لزوم معنى العقوبة فيه فالصبا لا ينافي  
العقوبة المالية كاخراج لان ماله كامل بخلاف العقوبة البدنية لان بدنه ناقص \* ونحن نقول الحرمان  
عقوبة تثبت جزاء على ارتكاب القتل المحذور في نفسه فلا يثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزاء  
الشرب والزنا \* وذلك لان ما يثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعى حظر الاحالة  
والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلا  
يمكن تعليق الجزاء به \* بخلاف الخطأ اذا كان بالغاً فلا لانه مخاطب اذا خطأ جازاً المؤاخذه لانه  
لاتنفع الا عن تقصير منه مكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه والغرم كما اخبر الله تعالى في قوله  
تعالى \* ان لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا \* غير انه تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا  
منه ولم يرفع في القتل تعظيماً الامر الدم فعلق به الدية والكفارة فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر  
وهو الحرمان للتقصير في التثبت كالتعلق به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص  
لعذر الخطأ فاما الصبي فينا في الخطاب اصلا لقصور الالة فلا يوصف فعله  
الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة والقاصرة \*  
ولا يلزم عليه ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا تعاقب على الردة  
لان الحرمان ليس بجزء الردة فان الردة تبديل الدين ولو اسلم يحرم عن ميراث ابيه  
الكافر وهو تبديل ما موربه ولو كان جزاء لم يثبت بالاحلال ففرق ان الحرمان بسبب آخر تحت  
اختلاف الدين وهو انقطاع الولاية الثابتة بالقرابة كانقطاعها بالرق كذا في الاسرار

مثل حرمان الميراث  
بالقتل ولذلك لا يثبت  
في حق الصبي لانه لا  
يوصف بالتقصير  
بخلاف الخطأ  
البالغ لانه مقصر  
فلزمه الجزاء القاصر  
وام يلزمه الكامل  
والصبي غير مقصر  
فلم يلزمه القاصر  
ولا الكامل

\* وذهبت جماعة من اهل المدينة والاوزاعى الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخطاى الا في الدية  
وكذا نقل عن علي رضي الله عنه وعند عثمان البستي لا يحرم من الدية ايضا لان حرمان الميراث  
شرع عقوبة على قصده استعجال الميراث قبل آوائه وذلك لا يتحقق من الخطي فانه قصد قتل  
الصبي لا قتل مورثه كما لا يتحقق من الصبي والمجنون الا ان لم نورثه من الدية لانهم يحب عليه ونحمل  
عنه العاقلة فلو ورثناه منها لكاننا اوجبة الدية عليه له وهو فاسد لكن الجواب ما ذكرنا انه  
جزاء القتل المحظور والقتل من الخطاى مع ان الخطاى عذر شرعا محظور ولهذا تعلق به الكفارة  
وهي ستارة للذنب فلما جاز مع كون الخطاى عذرا ان يؤخذ بالكفارة جاز ان يؤخذ بحرمان  
الميراث. وتأييد ما ذكرنا من ان الميراث للحياة فانه روى ان رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطأ  
فقتلها ففرمه علي رضي الله عنه الدية ونفاه من الميراث وقال للقاتل انما حظك من ميراثها  
الحجر \* وروى ان رجلا قتل اخاه خطأ فسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فلم يجعل له  
ميراثا \* وروى ان عرفة المدبجي قذف ابنه بالسيف فاصاب رجله بغير قصده ومات  
ففرمه عمر رضي الله عنه الدية غلظة ونفاه من ميراثه وجعل ميراثه لأمه واخيه  
ولم ينقل عن احد منهم خلاف ذلك يحل محل الاجاع قوله (وحافر البئر) يعني اذا حصل  
القتل بمباشرة الشرط او بطريق التسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او  
وضع حجرا على قارة الطريق فمات به مورثه او اخرج ظلة او جناح فاسقط على مورثه فقتله  
او قاده فمات مورثه فمات او شهد على مورثه بقتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان  
عندنا \* وعند الشافعي رحمه الله يثبت لانه قتل بغير حق كالقتل خطأ ولهذا وجبت فيه الدية  
وهي متعلقة بالقتل بغير حق \* وقلنا الحرمان ثبت عقوبة على مباشرة القتل المحظور فانه  
عليه السلام قال \* لا ميراث لقاتل \* بعد صاحب البقرة رتب الحكم على القتل وهذا ليس بقتل بل  
هو مباشرة شرط القتل او تسبب اليه فلا يستقيم اثبات ما شرع عقوبة في القتل فيما دونه بالقياس  
\* فاما الدية فلم تجب بطريق الجزاء انما هي بدل الحبل وتلف الحبل بالمباشرة والتسبب على غلط  
واحد فلا يمنع وجوبها بالتسبب اما فعل المسبب فليس كفعل المباشرة فلا يجازى بما يجازى به  
المباشرة الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم \* ثم قيل حد المباشرة ان  
يتصل فعل الانسان بغيره وتحدث منه التلف كالموت جرحه او ضربه فمات وحد التسبب ان يتصل  
اثر فعله بغيره لاحقية فعله في تلف به كافي حفر البئر فان المتصل بالواقع اثر فعله وهو العمق فانه  
تلف به لاحقية فان حقيقة اتصاله بالمكان لا بالواقع \* فلا تجب اى جزاء المباشرة وهو الحرمان  
\* على صاحب الشرط كافر البئر \* ولا على صاحب السبب ايضا كالباقي الا ان الشيخ لم يذكر  
صاحب السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب الشرط لتساويهما في الحكم قوله (والحقوق  
الدائرة) بمعنى بين العباد والعقوبة هي الكفارات \* فيها معنى العباد في الاداء يعني انها تأدى  
بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة فكان في ادائها معنى العباد \* ويجوز ان يكون معناه  
اداء ما يجب بطريق العباد فانهما يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير

وحافر البئر ووضع  
الحجر والقائد والسائق  
والشاهد اذ رجع لم  
يلزمهم الحرمان لانه  
جزاء المباشرة فلا  
يجب على صاحب  
الشرط ابداء القصاص  
والحقوق الدائرة  
هي الكفارة فيها  
معنى العباد في الاداء  
وفيهام معنى العقوبة  
حتى لم يجب مبتدأة

ان تستوفي منه خبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفي بطريق الخبر فكان في ادائها معنى العبادة مع انها تأدى بما هو محض العبادة\* وفيها معنى العقوبة فانهم تجب الاجزئة على افعال توجد من العبادات وذلك سميت كفارات لانها استارات للذنوب ولم تجب مبتدأة كتجب العبادات بل توقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحذور الذي يستحق المأثم به\* وجهة العبادة فيها اي في الكفارات طالبة عندنا بدليل انما تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطبات لمخضصة اصاته او الى خلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له الاصطبات والخلق وتجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لا تمتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة\* وكذلك كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمتنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمتنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك\* يوضح ما ذكرنا انها تجب على من ليس ببحان في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس ببحان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا سلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة\* ويجوز ان تكون جهة العقوبة فيها راجحة عند الشافعي حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فلذلك قيد بقوله عندنا وهي مع ذلك اي الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبة جزاء الفعل يعني جهة العقوبة مع كونها مغلوبة فيها معتبرة غير مهذرة ايضا\* حتى راعينا فيها اي في ايجابها صفة الفعل الذي وجبت هي جزاء عليه من كونه دائرا بين الخطر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ فلم تجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس فخلو فعلهما عن معنى الاباحة فلا يصلح سببا لها هو عبادة\* وقلنا لا تجب يعني كفارة القتل\* على للسبب الذي قلنا وهو حافر البئر ووضع الحجر ومن معناه\* ولا على الصبي لانها من الاجزئة فتقتضي مباشرة فعل فيه معنى الخطر والفعل لم يوجد من السبب اصلا وفعل الصبي لا يوصف بالخطأ لما ذكرنا انه يثبت بالخطاب وهو مدوم في حق الصبي\* والشافعي رحمه الله جعلها اي كفارة القتل ضمانا للتلط كالدية فادار وجوب الكفارة على وجوب الدية او القصاص وذلك لان في الحل حقين حق الله تعالى من حيث الاستعباد وحق العبد فيخبر حق الله تعالى بالكفارة كما يخبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما فقال\* ومن قتل مؤمنا خطأ فخير بر رقبة\* ومنه ودية مسلمة الى اهله\* وهو كالصيد المملوك في الحرم اذا قتل تجب قيمته لملكه جبر الحقه وقيمة اخرى لحرمته الحرم واذا كان كذلك لا يفترق الحال بين ان يكون القتل بطريق التسييب او المباشرة وتجب على الصبي والمجنون كالدية\* ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى جميع الكفارات وعليه يدل عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال وعند الشافعي هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان في كل موضع وجبت فيه كفارة حقا فاننا لصاحب الشرع يفوت بمباشرة فعل يضاده فكان وجوب الكفارة ضمانا لذلك الحق الفائت كما ان وجوب سجدتي السهو ضمان لنقصان تمكن في حقه في الصلوة

وجهة العبادة فيها خالصة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم نوجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشئ من الاباحة وقلنا لا يجب على السبب الذي قلنا ولا على الصبي لانها من الاجزية والشافعي جعلها ضمانا للتلط وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم يجب على الكافر

\* وذلك اى جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله تعالى لان تقويت حق الله تعالى ما واجب  
الضمان على سبيل الجبر اذ القص لا يتمكن في حقوقه من حيث يستدعى جبر الله تعالى منزه عن  
ان يلحقه جبر ان يقع الحاجة الى جبره لكن تقويت حقه بوجوب ضمانها هو جزاء فيكون بمقابلة  
الفعل لا بمقابلة المحل \* ولهذا تعددت الكفارة بعدد الافعال مع اتحاد المحل كالجنابة على الصيد  
في الاحرام بخلاف الدية فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت دية واحدة على  
الجماعة وان تعددت الجنابة كما في صيد الحرم \* وكذلك الكفارات اى ومثل كفارة القتل سائر  
الكفارات في ان جهة العبادة فيها راجحة \* ولهذا اى ولو جرحنا معنى العبادة فيها لم يحجب شيء  
منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه \* وهذا لم يصح ظاهرا الذي عندنا لانه لم يكن  
اهلا لكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة لو صح ظاهرا وهو خلاف مشروع الظاهر قوله  
(ما خلا كفارة الفطر) يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهه العبادة فيها غالبية وان يكون استثناء  
من قوله وكذلك الكفارات كلها يعنى جهة العبادة في الكفارات راجحة على جهة العقوبة  
ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة على جهة العبادة وبيان ذلك ان الكفارة في  
نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اذ العبادات موضوعة لمحو السيئات على ما قال تعالى  
ان الحسنات يذهبن السيئات \* وهى باثرها صالحة للزجر فان من دعت نفسه الى الافطار طلب الراحة  
ودفع المشقة ثم تأمل انه لو اقدم عليه لمزته هذه الكفارة العظيمة على وجهه لو امتنع عن ادائها  
برتن بالنار الا ان يفضل عليه بالعفو لاشك انه يترجر عندا شد الزجر فكانت باثرها صالحة  
ان تكون زاجرة كما عقوبات المجعولة وهذه عبادة تحتاج تقويتها الى الزجر لان تقويتها تحقق على  
وجه ليس في وسع المقوت استدراكه ودعوة الطبيعة الى الجنابة عليها بالافطار امر لا يخفى على  
احد فيحتاج في صيانتها الى الزجر وقد بينا ان هذه الكفارة صالحة للزجر ففرغنا منها شرعت  
زاجرة عن الافطار كما شرعت ما حية للجريمة فكانت بوجودها مكفرة للذنب ما حية له وبوجوبها  
والخوف عن لزومها زاجرة \* وقد ترجع معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط في كل  
موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس  
قد غابت وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب  
الكفارة وان كان بالجماع فلا سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات  
فانها لا تختلف بين محل ومحل بل يجب في موضع يندب الى تحصيل ما تعلق به الكفارة تعلق الاحكام  
بالعلل كالعود في باب الظهار او يجب تحصيل ما تعلق به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم  
اباه وشرع الزجر فيما يندب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة \* وكذا تعلق الكفارة  
بما تندر الزجر عنه وهو الخطأ في باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود ففرغنا  
ان في سائر المواضع معنى العبادة الذي به يحصل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع  
وفما نحن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع \* يزيد بما ذكرنا ابضا حان عند  
عدم الحاجة الى الزجر لا يثبت الوجوب وان تحقق المأثم كافي ابتلاع الخصة او النواة او الافطار  
في غير الشهر فان المأثم وان اختلف ليس بمعدوم وما شرع ما حيا لنوع اثم بقى مشروطا لمحو مادونه  
وان قل في نفسه كالحائض فيما يجب عليه الحائض وكذا جانب الزجر اهرام من جانب التكفير فان

ما خلا كفارة الفطر  
فانها عقوبة وجوبا  
وعبادة اداء حتى  
سقط بالشبهة على مثال  
الحدود

التكفير يحصل بالنوبة اذ هي ماحية لكل ذنب ولا شيء يقوم مقام الكفارة في حق الزجر مع ان الحاجة الى الزجر امس لانه يمنع من تقويت ما لا استدر الزلة البتة فاما الكفارة فتكفر ما لو لم تكن هي لكفر بالتوبة والندم او بعفو الله تعالى عنه بفضله او بشفاة الاخيار من عباده ثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيهما راجح وانه هو المقصود المعظم دون العبادة والتكفير \* فتبين بما ذكرنا ان معنى قول الشيخ فانها عقوبة وجوبها وعبادة اداء مع ان سائر الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه ان وجوبها بطريق العقوبة قصدوا وان كانت عبادة من حيث الاداء حتى سقط يعني هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود بخلاف سائر الكفارات فان معنى العقوبة فيما تبع ليس بمقصود فان قيل لانسان معنى العقوبة في هذه الكفارة راجح بل هي عبادة محضة وركنها الاعتاق والصيام والاطعام كما في سائر الكفارات وكيف يمكن ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل او بطعام مملوك له تازمه الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقط ههنا لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة الحادثة ثبت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوزني بجاريته التي هي اختمه من الرضاع يسقط الحد لان الوطى \* وان كان حراما لقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة ولما يسقط عن فنانا لا تسقط بالشبهة قلنا قد اذنا الدليل على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وبين اننا تسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة في نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بعد الاجماع \* وما ذكرنا الافطار بجماع الاهل والطعام المملوك لا يصير شبهة غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة فيما هو محل الجنابة وملك الطعام والجماع لا يورث اباحة في افطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او شرب خرا مملوك له لا يصير ذلك شبهة تؤثر في سقوط الفصاص والحد لان هذا الملك لا يؤثر في اباحة القتل والشرب بوجه بخلاف ووطى الجارية التي هي اختمه من الرضاع لان في الزنا محل الجنابة منافع البضع والملك ثابت في البضع فيصالح شبهة سقطت للحد قوله ( وقلنا يسقط ) اي هذه الكفارة باعتراض الحيض والمرض اذا جامع الصائم الصائمة في نهار رمضان عمدا لزمتهما الكفارة فخاصت المرأة ومرض الرجل مرضا يبيح الانظار في آخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا \* وقال ابن ابي ليلى والشافعي على القول الذي يوجب الكفارة على المرأة لا تسقط لان السبب الموجب للكفارة وهو الجنابة الكاملة على الصوم قد تم فوجب الكفارة دينيا وبوجود العذر بعد الفطر لا يحتل معنى الجنابة فيبقى حكم الجنابة على ما كان كالوافطر ثم سافر وكالوزني بامرأة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا في الاسرار ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين بخلافه وذلك لما بينا ان هذه الكفارة تسقط بالشبهات والمرض في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يجزأ فيصير زائلا من اوله والحيض بعدم الصوم من اوله وان وجد في آخره لانه مما لا يجزأ في اليوم الكفارة لا تنجب الا بالفطر في صوم مستحق وقد تحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او ما ينافي

وقلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر

صفة الاستحقاق منه فتمكن شبهة منافاة الاستحقاق في اوله \* بخلاف ما اذا سافر في آخر النهار لان السفر لا يزال الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر فلا يتمكن بالسفر في آخر النهار شبهة في اوله \* ولان السفر فعله والكفارة يجب حقه تعالى فلا تسقط بفعل العبد باختياره \* بخلاف المرض والحيض فانهما سميان لا يصنع للعبد فيهما فاذا كانا من قبل من له الحق يجوز ان يسقط بهما الكفارة حتى لو اكره السلطان على السفر يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يصنع له \* وفي ظاهر الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق \* وتسقط بالسفر الحادث \* اذا اصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يباح له الافطار في ذلك اليوم بالاتفاق فان افطر لم تلزمه الكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تلزمه لان هذا خروج لا يبيح له الافطار فلا يصير شبهة في انقطاع الكفارة كالخروج الى مادون السفر \* وانا نقول السفر مبيح في نفسه للافطار بالنص الا ان لم نعمل به لدليل اخر اولى منه وهو الائمة في اول النهار فانها تقتضي وجوب الصوم وانه مما لا يجزأ ثبوته فكان العمل بما وجبه اولى من العمل بما يسقطه احتياط في السفر المبيح في نفسه مؤثرا في ابراث الشبهة فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى مادون السفر لانه غير مبيح في نفسه فلا يورث شبهة كما بينا قوله (وتسقط بشبهة القضاء) الى آخره اذ رأى هلال رمضان وحده والسماء مصحبة او متفجرة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته لتفرده او لفسقه وجب عليه ان يصوم الاعلى قول الحسن بن حنيفة وعثمان بن عمار بظاهر قوله عليه السلام \* صومكم يوم تصومون \* وهذا ليس يوم الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد \* وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام \* صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته \* وانه قد رأى الهلال حقيقة فلزمه الصوم ثم وجوب الصوم برؤية الهلال امر بينه وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لزمه الصوم قبل ان ترد شهادته فكذلك بعده \* فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيما اذا افطر بالجماع \* فان لم يشهد عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة لاختلاف الطريق في المسئلة على ما بين \* احتج الشافعي رحمه الله بان العلم يكون هذا اليوم من رمضان حصل قطعا لوجود ليلة وهو الرؤية حقيقة اذ لا دليل فوق العيان ولهذا كان مخاطبا بالاداء آثما بالترك فتكامل بالافطار فيه معنى الجناية ولم يصير جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في حقه لان موجب الجهل لا يعدو محله ولا يؤثر في يقينه \* الا ترى ان جاعة لو شربوا الخمر على مائدة وعلم به البعض دون البعض يجب الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا لو زفت الى رجل غير امراته فوطئها هو يعلم انها اجنبية وام يعلم بذلك غيره يلزمه الحد ولم يصير جهل غيره شبهة في حقه فكذلك ههنا بل اولى لان الحد اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول انه افطر عن شبهة فلا يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط بالشبهات كما بينا \* والدليل على تحقق الشبهة شيان اشار اليهما الشيخ في الكتاب \* احدهما القضاء فان القاضي لما قضى برده شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الكذب او القلط فان تفرده بالرؤية مع استواء الكل في النظر والمنظر يوجب ذلك او رث ذلك شبهة في رؤيته لان ذلك قضاء بانه كاذب او غلط وان هذا

ويسقط بشبهة القضاء  
وظاهر السنة فيمن  
ابصر هلال رمضان  
وحده

اليوم من شعبان ولو كان حكمه هذا حقا ظاهرا وبالطبع كان يباح له الفطر فاذا كان نافذا ظاهرا  
 يورث شبهة اباحة فسقط به الكفارة \* فان قيل لان سلم ان القضاء موجود لان هذا من باب العبادات  
 وهي مما يقضى فيه ولا يقضى به ولو افتاه وقت ان هذا اليوم من شعبان لم تصرفوا شبهة في سقوط  
 الكفارة عنه كذا هذا \* والدليل عليه ان القاضي لا يقضى بشئ بل يمنع من قبول الشهادة  
 ومن القضاء بها والامتناع من القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء \* ولئن سلمنا  
 انه قضاء فلان سلم انه يصير شبهة في حق هذا الرجل لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وان  
 قضاء باطل كما اذا رجع واحد من شهود الزنا بعد ما رجم المشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء  
 القاضي يكون الرجل رايا قائم ولم يصير شبهة في ذم القاضي لان في زعمه ان قضاء باطل \* قلنا  
 هذا مما يدخل تحت القضاء لانه ان ثبت عند القاضي صدق الشاهد بان كانت السماء متغيمة فشهد  
 وحده او جاء من بعض القرى وهو عدل يلزم عليه ان يقضى بشهادته ويصير اليوم من رمضان  
 في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويحب عليهم الكفارة بالافطار وتحمل آجال الديون وينزل  
 الطلاق والعناق المعلقان بمجيء رمضان فان اتهمه ترد شهادته ويبقى اليوم من شعبان ثبتت انه  
 مما يدخل تحت القضاء \* وقوله الامتناع من القضاء لا يكون قضاء غير سديد لان امتناع القاضي  
 من قبول الشهادة لتهمة دخلت في الشهادة قضاء برد الشهادة كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضي  
 شهادته فاعادها بعد التوبة لا تقبل لانها لما ردت مرة كان ذلك قضاء بطلانها كذا ههنا \*  
 وقوله لا يصير القضاء شبهة في حقه غير مستقيم ايضا لان القضاء حجة من حجج الشرع لان القاضي  
 نائب الشرع فيما يقضى ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فكان بمنزلة سائر حججه فيصلح شبهة وان لم يكن  
 معمولاً به \* وزعمه انه خطأ لا يخرج من ان يكون شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل  
 فقضى القاضي به فله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص  
 على الولي عند نال شبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر او يجب الشرع العمل به فوجب  
 شبهة في حق الولي وان كان عنده انه مخطئ بيقين \* فاما في مسألة الرجوع فلم يجعل القضاء  
 شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخت  
 والقضاء مبني عليها والقضاء المفسوخ لا يصلح شبهة لمن اشترى جارية ثم فاسخ البيع ثم زنى بها يحد  
 ولا يصير البيع السابق شبهة وههنا لم ينفسخ القضاء لان دليله وهو التفرد بالرؤية قائم فيصلح شبهة \*  
 الا ترى ان في مسألة الرجوع لو قذفه رجل آخر لا يحد لان الرجوع لا يصدق على غيره فيكون  
 القضاء باقيا في حق غيره بقاء الشهادة فيصير قاذف زان فلا يحد \* فعلى هذا الطريق لو افطر قبل  
 الرفع الى القاضي بحج الكفارة وذكر في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ولو لم  
 يشهد عند القاضي فافطر ان كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته قالوا يلزمه الكفارة وان كان يعلم  
 انه لا يقبل شهادته لا تلزمه الكفارة \* والثاني ظاهر السنة وهي قوله عليه السلام \* صومكم يوم  
 تصومون فيه وفطركم يوم تفطرون \* اي وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه جيعا فظاهره  
 يقضى ان يوم الصوم في حق كل واحد من الناس ما يصوم فيه الجماعة لكن عارضه قوله

( عليه )

عليه السلام صوموا لرؤيته وانه قدر اى الهلال فيقتضى ان يلزمه الصوم فعملنا وجب هذا الخبر او جبننا عليه الصوم احتياطا وبقي ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة لانها بما يحتاج لدروته كباقي قوله عليه السلام \* انت ومالك لا بك \* شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطئه جارية ابنه وسرقه ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام \* الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين \* وانما لم يصرد ذلك الحديث شبهة في سقوط الحد عن الاب اذا زنى بانه لا ينفك عن النفس حرمة ليست بمحل للملك فلم يكن الاضافة للتملك لعدم قبول المحل ذلك بل كانت اضافة كرامة ونسب فلا يوجب شبهة الاباحة \* واما عدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده فليس باعتبار ان هذا الحديث او جبه حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص لان الابن يحرم عليه ان يتعرض لايه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لاتلافه واعداده الاترى انه لو قتل الاب انسانا وجب عليه القصاص ثم ورث ابنه القصاص سقط لما قلنا \* ولم يصرد هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* ولا بقوله عليه السلام \* صوموا لرؤيته \* لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لكن وجوب الصوم بما يحتاج فيه فعند قيام المعارضة علمنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة احتياطا ايضا لان هذه الكفارة محتاط في درجتها واما قوله تعالى \* فاقتلوا المشركين \* فلم يصرد شبهة مسقطه للقصاص عن قتل مشركا ذميا مغنا ظاهره يوجب اباحة قتل المشرك لان الاباحة قد انتهت باعطاء الجزية وانتسخت فلم يبق اصلا وههنا بخلافه \* ولان المشرك صار مجازا للمحارب كانه قيل اقتلوا المحاربين واللفظ متى صار مجازا لم يبق حقيقة اصلا ولا ورث شبهة في محل الحقيقة لانه انتقل عن محاييقين حيث صار مجازا او لوبقى في محله لما انتقلت مجازا وهذا الطريق يوجب التسوية بيننا اذا افطر بعد القضاء وقبله \* فان قيل قوله عليه السلام \* صومكم يوم تصومون \* متعرض لوجود الصوم دون الوقت فان الصوم اسم للعبادة المعهودة دون الوقت فصاركانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه \* والدليل عليه انه مروى بنصب الميم من يوم على الظرف واليوم يكون ظرفا للفعل وهو الصوم دون الوقت واذا كان الخبر يان الوجود الصوم لا للوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضا للحديث الآخر فلا يصلح شبهة \* قلنا جله عليه يؤدى الى الفاء كلام صاحب الشرع واخلاؤه عن الفائدة اذ لا يخفى على مجنون فضلا عن العاقل ان وجود الصوم يوم يوم يوجد فيه وهل يليق بعامل ان يقول ذهابك عن البلدة يوم تذهب وانتصاب اليوم ليس بطريق الظرف بل الزمان فارق جميع اجناس الاسماء في صحة اضافته الى الافعال وامتناع اضافة غيره الى الافعال \* غير انه ان اضيف الى الفعل الماضي فاخيار الجمهور من اهل النحوى ان يبنى على الفتحه ويخرج عن كونه معربا لاتحاده بما ليس معرب في نفسه اذ ينضاف والمضاف اليه نوع اتحاد \* وان اضيف الى المستقبل فالمتكلم بالخيار ان شاء امره به لكون ما اضيف اليه معربا في نفسه وان شاء بناء لاتحاده بالفعل والاسم يبنى لشبهه بالفعل اذا تاء كدت المشابهة فلان يبنى عند اتحاده به اولى \* هذا التخصير ظاهر للتركيب وان كانت العرب تؤثر الاعراب لذي الاضافة الى

المستقبل على البناء وتأثر البناء على الاعراب لذى الاضافة الى الماضى على ما روى الفراء عن الكسائى عن العرب ولكن البناء فى الاول جائز بلا خلاف والاعراب فى الثانى عند الكسائى \* ففما نحن فيه ان كانت الرواية بالنصب فوردت على طريق البناء لان الميم انتصبت ليكون اليوم ظرفا \* تحقق ما ذكرنا ان الاجماع منعده على ان صوم هذا اليوم بمجتهديه ولم يبق فرضا حتى ان منكره لا يضل واو كان الحديث بآنا لوجود الصوم لالوقت الوجوب بقى الصوم بقضية قوله تعالى \* فنشهد منكم الشهر فليصمه \* فرضا ولفضل جاحده ولما لم يضل دل ان المراد منه بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابوالمعين رحمه الله فى طريقته \* وهذا ميل منه الى مذهب الكوفيين فان عندهم يجوز بناء الظرف على الفتح بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين انما يبنى الظرف بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبني فاما اذا كان معربا فلا يبنى الظرف بالاضافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بعامل مضمرة هو خبر المبتدأ والتقدير وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا وقوله لشبهة فى الرؤية متعلق بشبهة القضاء يعنى لما قضى القاضى بردها فوجب ذلك شبهة فى رؤيته وهى احتمال انه اخطأ فى الرؤية وهو فى الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الخصم انه رأى الهلال حقيقة وثبت فى حقه ان هذا اليوم من رمضان فطعن القاضى فى رؤيته وجهل سائر الناس بما ثبت عنده لا يؤثر فى حقه كما فى مسئلتى الجمر والزفاف مع ان الكفارة امر بينه وبين ربه تلزمه بالجناية على صوم نفسه لا بالجناية على صوم غيره فيعتبر ما عنده لا ما عند غيره فلا يصير القضاء شبهة \* فقال بالقضاء يتحقق شبهة فى رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرمى وعدم رؤية سائر الناس توجب شبهة التخيل ولا يمكن دفع هذا التخيل اصلا وقد وقعت هذه الحادثة فى زمن عمر رضى الله عنه وظهر من بعد انه كان تخيلا من الذى زعم انه رأى ولهذا اذا شكك بتشكك الانسان لا يشكك فيما يمانية لكن الشرح اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة وقد نعدر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد النقاضى شهادته فقد اعتبرت هذه الشبهة فتؤثر فيما يسقط بالشبهات بخلاف مسئلتى الجمر والزفاف لان العلم فىهما غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف البعض الجمر ولا يعرفها البعض لعدم التجزئة وان يعرف الرجل امرأته ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والممارسة فلا يؤثر جهل الغير فى علمه فاما ههنا فالكل سواء فى دليل المعرفة وتفرده يوجب خللا فى الرؤية فاذا اعتبره الحاكم بصلاح شبهة فى سقوط الكفارة وقوله خلافا للشافعى يتصل بقوله ما خلا كفارة الفطر \* فانها عقوبة وجوبا اى معنى العقوبة فيها راجح حتى سقطت بالشبهة خلافا للشافعى رحمه الله فانه الحق هذه الكفارة بسائر الكفارات فى انها لا تسقط بالشبهات وانها ضمان ما تلف من حق الله تعالى بمجانيته \* الا انا اى لكننا اثبتنا ما قلنا من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول فان النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله \* من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر \* قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل معنى الجناية ثم ترتب وجوب الكفارة عليه ففرقنا ان

لشبهة فى الرؤية خلافا  
للشافعى فانه الحقها  
بسائر الكفارات الا  
انا اثبتنا ما قلنا استدلالا  
بقول النبى عليه السلام  
من افطر فى رمضان  
متعمدا فعليه ما على  
المظاهر ولا جاعهم  
على انها لا تجب على  
الخطاى ولا نوجدنا  
الصوم حقا لله تعالى  
خالصا وهو الطباع  
الى الجناية عليه

وجوبها يستدعي جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذا الجنابة الكاملة تقتضي ان يكون  
الجزاء الواجب عليها عقوبة \* وكذا الاجماع يدل عليه فانهم لما اتفقوا على انها تسقط بعذر  
الاشتباه على ما بينا علم ان صفة التعمد شرط لايجاب الكفارة كافي القتل لايجاب القود وانها  
ملحقة بالعقوبات \* وكان الشيخ رحمه الله اراد بالخاطي في قوله ولا جاعهم على انها لا يجب على  
الخاطي الذي جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطي في  
هذا الشأن فيصح الاستدلال فاما لو اراد به الخاطي الذي سبق الماء او الطعام حلقه في المضضة  
او المضغ للصبي من غير قصده فلا يخلوا الاستدلال به عن نوع ضعف لان عند الخصم لا يفسد به  
الصوم لا يتصور وجوب الكفارة ليمتنع بسبب الخطاء \* الا ترى ان صومده لو فسد بان اكل  
او شرب عمد لا تجب الكفارة عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم  
الفساد للخطا لا يتم الا لزام بهذا الاستدلال على الخصم الاعلى الوجه الاول \* وكذا المعقول  
يدل عليه فاننا وجدنا الصوم حقا خالصا لله تعالى تدعو الطباع الجنابة عليه وقد ظهر في الشرع اثر  
صيانه هذا الحق على العباد بتجويزه بنية متقدمة مع وجود ما طار عليها اثر فيها بالاعدام وجعل  
الركن المعدوم موجودا في حق التائب والمغني عليه فاستدعي زاجرا يمنع المكلف من الجنابة عليه  
ويبقى هو مصون به عن الابطال والكفارة تصلح زاجرة نعرفنا انها شرعت بطريق الزجر  
والعقوبة \* وكان ينبغي ان يكون الزجر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجنابة معصية  
خالصة كالجنابات الموجبة للحدود لكن الصوم للمسلمين حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت  
الجنابة اذا الجنابة عليه بالافطار لا يتصور بعد التمام \* صار اى التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه  
جنابة فيتمكن باعتبار القصور شبهة اباحة فيه فتعذر ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة \*  
فاوجبنا اي الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى  
العبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود  
لان اقامته من السلطان عبادة اذ هو مأثور باقامته حتى ثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم  
نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق العقوبة اصلا فعلى هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب  
عما اذا زنى في نهار رمضان او شرب الخمر عمدا حيث تجب الكفارة لان القصور في الجنابة من  
الوجه الذي ذكره موجود فيمكن ايجاب الكفارة التي هي عقوبة قاصرة عليه وعلى الوجه  
الذي تقدم بيانه في دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه هناك \* وذكر الشيخ ابو المعين  
رحمه الله في طريقته ان تعلق العبادة بما هو معصية في نفسه جائز اذا كان وجوبها  
بطريق التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذا لا استحالة في ذلك انما الاستحالة في جعل  
المعصية سببا لوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب  
الموصل الى الجنة يصير ان من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول  
الى الجنة وهو محال لانها جعلت من اسباب استيجاب النار فاما عبادة حكمها تكفير المعصية ومحو  
اثرها فلا استحالة في جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا ولا يقال  
لوجوزنا هذا الصارت المعصية ماحية اثر نفسها بواسطة وهي العبادة ومن المحال ان يكون الشيء

فاستدعي زاجرا  
لكنه لما لم يكن حقا  
مسما تاما صار قاصرا  
فاوجبناه بالوصفين  
وقد وجدنا ما يجب  
عقوبة ويستوفى  
عبادة كالحدود لان  
اقامة السلطان عبادة  
ولم نجد ما يوجب  
عبادة ويستوفى عقوبة  
فصار الاول اولى  
ولهذا قلنا بتداخل  
الكفارات في الفطر  
وحقوق العباد اكثر  
من ان نحصى

موجبا بطلان نفسه \* لاننا نقول لاسمحالة في كون الشيء بواسطة حكمه موجبا لعدم نفسه اذا كان ذلك الموجب يتعبد وانما يستحيل اذا كان يقارنه لان اقتران ما يوجب عدمه بحالة وجوده يؤدي الى المناقضة وحكم المعصية هو اوجوب الكفارة لوجودها والموجب لمحو اثر المعصية وجود الكفارة لان حصول الثواب الذي به يحصل المحو يتعلق بالوجود وبالوجوب وهو متعقب عن المعصية لاسمحالة لتعقب وجود الكفارة وجوبها فيكون في هذا استحالة \* الا ترى انه يجوز ان تكون الحدود احكاما للمعاصي وان كانت هي كفارات لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذلك فيما نحن فيه قوله (ولهذا) اي لو جوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة \* قلنا تدخل الكفارات في الفطر حق لو افطر مرارا في رمضان واحدا من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة \* واو افطر في رمضان ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي عن اصحابنا وهو اختيار اكثر المشايخ \* وروى في الكيسانيات عن محمد رحمه الله ان عليه كفارتين \* وعند الشافعي رحمه الله يجب لكل فطر كفارة على حدة كما اظهر مرارا او قتل انسانا خطأ لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة بل هي عبادة فلا يمكن إلحاقها بما تمحض عقوبة \* ونحن نقول لما خصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات في اسقاطها بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود \* وذلك لانها لو وجبت في المرة الثانية لوجب لعل الوجه الذي شرعت فانها زاجرة وقد حصل الزجر للمرة الاولى فكان معنى الزجر في المرة الثانية معدوما وفيه شبهة العدم فلا وجه ليجابها في المرة الثانية كما في الحدود \* ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر نلزمه اخرى لانه تبين ان الزجر لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحد سواء \* فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم ينعدم سياف كان معنى التداخل امتناع الوجوب بعدما وجب مرة \* ومن اصحابنا من قال ان الشرع قدر الزجر في كل باب بالجنايات وان كثرت من جنس واحد واستيفاء الزجر يؤدي الى جعل الزجر زيادة على التقدير الذي ورد الشرع به وذلك لا يجوز ولذا لم يكرر الاستيفاء في الحدود فعلى هذا الوجه يمكن ان يقال يعقد الجنايات عللا في انفسها والزجر المستوفى يكون حكما لكل علة كحرمة صيد الحرم على المحرم وحرمة المقدر المبيع بحسبه نسبة فانها تكون ثابتة بالجنس والقدر وكل واحد منهما علة تامة في تحريم النساء وهذا النوع من العلل يسمى عللا متعاقرة عند اهل الاصول فكان معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم واحد عن علل متعددة \* اليه اشار الشيخ ابو المعين رحمه الله \* وحقوق العباد اى الحقوق الخالصة لهم اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمقصوب وملك المبيع والثلث وملك النكاح والطلاق وما شبهها قوله (والشتمل عليهما) اي على نكاح الله تعالى وحق العبد وحق الله تعالى فالب \* حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد لذلك ايضا كما ستقف عليه الان حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما في سائر الحدود حتى لا يجرى

والشتمل عليهما  
وحق الله تعالى  
فالب حد القذف

فيه الارث ولا يسهط بعفو المقدوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله ويمر في  
فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقيم عليه  
الاحد واحد \* وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو والارث  
ولا يجزى فيه التداخل \* ورأيت في التهذيب انه ان قذف شخصا واحدا مرارا بزاو واحد  
لا يجب الاحد واحد \* وان قذفه بزيات مختلفة في قول يبعد الدخول لانه من حقوق العباد فلا يقع  
فيه التداخل وفي قول وهو الاصح لا يجب الاحد واحد لانه واحد ومن جنس واحد مستحق  
واحد كحدود الزنا فيدخل \* ولو قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل  
واحد حد كامل \* وان قذفهم بكلمة واحدة بان قال اثم زناة او زنيتم في القديم لا يجب لكل  
الاحد واحد اعتبار الاتحاد اللفظ وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل لانه ادخل  
على كل واحد معرفة فصار كما لو قذفهم بكلمات \* اخرج الشافعي رحمه الله لاثبات هذا الاصل  
بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه بدليل قوله عليه السلام \* ان يجزى احدكم  
ان يكون مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي على عبادك \* والمدح انما يستحق  
على التصديق بما هو حقه وكذا المقصود دفع ما الزنا عن المقدوف وذلك حقه وان كان سببه  
الاجابة على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص \* وكذا الحكم بدل عليه فان خصومة  
العبد شرط في نفس الحد فانه يدعى ان له عليه حد القذف كما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم  
عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه  
وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن بالاتفاق وانما يؤخذ  
المستأمن بما هو من حقوق العباد لان المقدوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء  
القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة \* ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث  
اعتبار الخفة لفرط فضبه فقوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بمحده  
وهو جزء الرقبة ولا يجزى فيه الزيادة والقصاص فقوض اليه ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب  
وبالحكم \* اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بل زنا فانه لما قذف بمحضنا فقد اخطى به بهيمة الزنا  
فاوجب الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاندام عليه ولزول باثباته عن  
المقدوف تلك التهمة حتى لو كان المقدوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب للعقوبة  
اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يتخلص  
الحد على اظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هناك هذه التهمة حرمة عرض  
المقدوف والله تعالى في عرض المقدوف حق والمقدوف حق ثبت للعبد ضرب حق بهذه  
الطريقة فالوجه الاول او جب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني او جب الحق لله عز وجل  
وللعبد قلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا لقتل الذي هو جنابة  
على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد ارجح بحمل الله  
تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له \* واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من  
الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حق الله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم  
الحق للعبد يسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دم وحيوته وكذا تنصيفه بالرق من اظهر الدلائل

على ما قلنا لان ما يجب للعباد لا ينصف بالرق كاتلاف المال وانما ينصف ما يجب حق الله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف وهذا لان حرمة الجريمة عند الله تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فتزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر واذا ازدادت العقوبة والنعمة في حق الحر كاملة وفي حق العبد ناقصة فيسكامل العقوبة وتنقص بحسبها فاما ما يجب للعبد فيجب جبر المافوت عليه والتفويت لا يختلف بخناية العبد والحر فلا تنقص الواجب بكونه عبدا \* يوضحه ان في حقوق العباد يعتبر المماثلة التي تشير الى معنى الجبر كقول ربه النص ولهذا ما وجب من العقوبات حق العبد وجب باسم القصاص الذي ينبي عن المماثلة ليكون اشارة الى معنى الجبر ولا مماثلة بين النسبة الى الزنا وبين ثمانين جلدة لا صورة ولا معنى كالمساواة بين الحد والزنا فمرئائه من حقوق الله عز وجل كسائر الحدود لان ما يجب لله تعالى لا يجب مثله معقولا للمعصية كهذاب الآخرة مع الكفر \* والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين ثانيا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان حق العبد فاستيفاءه اليه \* ولا يعتبر توهم التفاوت فان لا زوج ان يعزز زوجته لما كان ذلك حقه ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كاتوهم من صاحب الحق توهم من الجلاذ ويمكن منع صاحب الحق توهم من الجلاذ \* ويمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاذ منه مع انه توهم الزيادة لا يمنع صاحب الحق عن استيفاء حقه كاتوهم السراية في حق القصاص \* وتمسك الخصم بحديث ابي ضمضم غير صحيح لانه لم يرد به حقيقة التصديق لانه لا يقبل الصدق ولكنه اراد به ان لا اطالبهم بموجب الجناية \* وما استدله من السائل يدل على ان العبد فيه حقوا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثباته بدليله \* ثم لما كان للعبد فيه حق معتبرا وان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يختل باشرطها فان الدعوى لا تنافي الحد كافي السرقة \* وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فان هناك ليس له مكذب ظاهر اثبت فيه شبهة الصدق والحديث بطل بالشبهة لا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل فيه الانكار لان البينة ترد انكاره وكذلك لا يبطل بالتقادم لانه ليس بمسقط للحديث نفسه فانه لو اقر بزمانه تقادم يقام عليه الحد ولكن التقادم انما يمنع قبول الشاهد لان الشاهد مخير بين السر والاطهار فتمسكت فقد اختار معنى السر فلم يجز الاظهار بعد ذلك فتمسكت اظهر دل ان ضمنيته حمله على ذلك وفي حد القذف لما شرطت الدعوى لا يتمكن الشاهد من اداء الشهادة حسبة قبل طلب المدعي فلا يصير متهم بالضعف \* ولا يلزم عليه الشهادة بالسرقة المتقدمة فانها لا تقبل مع انها لا تصح بدون الدعوى لان عدم قبولها بطلان الدعوى فان المدعي مخير بين ان يحتسب بدعواه اقامة الحد ليقام الحدوين ان يختار السر فيدعي الاحد فان اختار الحسبة حرم عليه التأخير فاذا اخر كان بناء على ترك جهة الحسبة فاذا دعا يدعي السرقة لم تصح دعواه السرقة بعدما لزمته التهمة فبطلت الشهادة على السرقة وبقيت دعوى المال والشهادة به فوجب القضاء بالمال \*

فاذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافه وحق الله تعالى لا يجري فيه الخلاف ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتحصن حقه او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا يملك اسقاطه وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله عز وجل كذا في الاسرار والميسوط وغيرهما قوله (والذي يغلب فيه حق العبد القصاص) القصاص مشتق من الحقيق لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس والله تعالى فيها حق الاستبعاد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقيق وان كان حق العبد راجعا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط بالشهاد كالحدود والخالصة وانما يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزئة الافة لا يجب حق الله عز وجل \* ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجع \* وكذا نفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح دليل على رجحان حقه ايضا قوله (واما حد قطع الطريق فخالص) اي خالص حق الله تعالى عندنا قطع كان او قتل كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا يوجب على المستأمن اذا ارتكب سببه في دارنا نذرا لنزلة حد الزنا والسرقة \* وعند الشافعي رحمه الله القتل الواجب فيه مشتمل على الحقيق \* وفيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولي \* وفيه معنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل والقتل المستحق بالقتل يكون قصاصا \* ومعنى القصاص غالب عنده في اصح القولين لان القتل معصوم يجب القصاص بقتله في غير حال المحاربة ففي حال المحاربة اولى ثم القصاص حق العبد فيكون مقدما على حق الله تعالى لما عرف \* فعلى هذا القول لو قتل حر عبدا او مسلما ذميا او قتل الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد \* ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول وللباقي الدية \* وان قتل اجنبي غير الامام يجب عليه الدية لورثته \* وان مات تؤخذ الدية من تركته \* وان قتل في قطع الطريق بمنقل او قطع عضو يقتل بذلك الطريق كذا ذكر في التهذيب \* ونحن نقول القتل والقطع في قطع الطريق حد واحد ثم القطع حق الله تعالى على الخصوص فكذلك القتل لا ترى ان الله تعالى ساء جزاء والجزاء المطلق ما يجب حق الله تعالى بمقابلة الفعل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل \* والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله ورسوله بقوله \* انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله \* وما يجب بمثل هذا السبب يكون لله تعالى على الخصوص وسواء خزي في قوله عز اسمه \* ذلك هم خزي في الدنيا \* فعرفنا ان الواجب في قطع الطريق خالص حق الله تعالى كذا في الميسوط \* واما قوله انه قتل يستحق بالقتل فغير مسلم عندنا بل السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص الا انها متنوعة فالقطع جزاء المحاربة المتأكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لاجزاء القتل \* ولهذا جعلنا اردء كالباشر حتى لو ولي واحد منهم القتل قتلوا جميعا عندنا لانه اذا دخل قطع الطريق قتل صار كاملا وصار نصفه

والذي يغلب فيه  
حق العبد القصاص  
فاما حد قطع الطريق  
فخالص لله تعالى  
عندنا وهذا ما يطول  
به الكتاب

الكمال مضافا الى الجميع فيستوى فيه الردء والمباشر \* ولما قال الشافعي رحمه الله ان اصله قصاص وانختمه حذلم يصح ان يقتل الا المباشرو الله اعلم \* وهذا اي بيان ما ذكرنا وتحققه بما يطول به الكتاب قوله (وهذه الحقوق) اي الحقوق المذكورة كما تنقسم الى اصل وخلف وذلك اي الانقسام الى الاصل والخلف في الايمان او لا \* اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار بنفسه اصلا مستبدا في احكام الدنيا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا كما قلنا في المكره على الاسلام انه يحكم باسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه يصير مرتدا \* ثم صار اداء احد الابوين ثابتا في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه ليجزئه عن ذلك وقصور عقله \* وكذلك اي وكما ثبت الايمان في حق الصغير باداء احد الابوين ثبت في حق المعتوه والمجنون فيجعل كل واحد منهما تابعا لاجد ابويه في الاسلام كالصغير \* لا يعتبر ذلك اي اداء احد الابوين في حق الصغير مع اداء الصغير بنفسه يعني اذا كان طافلا بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرج عنه عن تبعية الابوين لصدوره لا عن عقل بخلاف اداء الصغير \* ورأيت في بعض الحواشي ان المعتوه كالمجنون في عدم صحة اداءه بنفسه وليس بصحيح لانه كالصبي دون المجنون اذ هو ناقص العقل دون عديم العقل كما سيأتي بيانه \* وقائدة اعتبار اداء الصبي بنفسه تظهر فيما اذا اسلم احد ابويه ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذي اسلم من ابويه لا يصير الصبي مرتدا بل يبقى مسلما باسلام نفسه \* ولو اسلم نفسه يصح وان كان ابواه كافرين \* ثم صارت تبعية اهل الدار والغائبين اي اداء الغائبين خلفا عن تبعية الابوين \* وجعل شمس الأئمة رحمه الله تبعية الدار خلفا عن تبعية الابوين وتبعية الغائبين خلفا عن تبعية الدار فقال ثم تبعية الدار فمن سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده خلف عن تبعية الابوين في ثبوت حكم الايمان له ثم تبعية السابي اذا قسم او بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الايمان له حتى اذا مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين \* واعلم ان المراد من خلفية هذه الاشياء ليس كون تبعية الغائبين او الدار خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعيتهما خلفا عن اداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لانه يؤدي حينئذ الى ان يكون للخلف خلف وهو فاسد لصيرورة شئ واحد اصلا وخلفا بل المراد ان كل واحد من هذه الاشياء خلف عن اداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لانه ابنه وكالفدية في باب الصوم خلف عن الصوم عند العجز عن القضاء لانها خلف عن القضاء هكذا قيل \* واعترض عليه بانه لا ضرورة في العدول عن ظاهر اللفظ وجعل تبعية الدار والغائبين خلفا عن اداء الصغير دون تبعية الابوين اذ لا استحالة في ان يكون للخلف خلف ولا فساد في ان يكون الشئ الواحد خلفا من وجه اصل من وجه \* والحاصل ان مع حقيقة الاداء لا يعتبر تبعية شئ مع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية دار الاسلام او السابي حتى لو سبي الصبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بالدخول في دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى من تبعية الدار \* ومع تبعية دار الاسلام لا يعتبر تبعية السابي حتى لو سرق ذبي صبيا

وكذلك في حق

العتوه والمجنون لا  
يعتبر ذلك مع أدله  
الصغير بنفسه ثم صار  
تبعية أهل الإسلام  
والعالمين خلفا عن  
تبعية الأبوين في إثبات  
الإسلام في صغير  
ادخل دارنا ووقع  
في سهم المسلم اذ لم  
يكن معه أحد أبويه  
وكذلك في شروط  
الصلوة الطهارة بالماء  
أصل والتيمم خلف  
عندنا لكن هذا الخلف  
عندنا مطلق وعند  
الشافعي خلف  
ضرورة حتى لم  
يجوز أداء الفرائض  
بتيمم واحد وقال في  
اثنتين نجس وطاهر  
في السفر أن التحري  
فيه جائز ولم يجعل  
التراب طهورا لعدم  
الضرورة وقتلنا نحن  
هو خلف مطلق حتى  
جوزنا جميع الصلوات  
به وقتلنا في الاثنتين  
لا يتحرى لأن التراب  
طهور مطلق عند  
العجز وقد ثبت العجز  
بالتعارض

من دار الحرب وادخله دار الإسلام يصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر تبعية الآخر حتى وجب  
تخليصه من يده ولومات يجرى عليه أحكام الإسلام قوله (وكذلك) أي وكان في الإيمان التصديق  
والإقرار أصل والإقرار الجرد وتبعية الأبوين والدار والسابق خلف عنه في شروط الصلوة  
الطهارة بالماء وهي أي الاعتسال أصل والتيمم خلف عنها بخلاف لكن هذا الخلف عندنا  
مطلق يعني به أن الحدث يرتفع بالتيمم إلى غاية وجود الماء فثبت بإباحة الصلوة بناء على ارتفاع  
الحدث وحصول الطهارة كافي الطهارة بالماء \* وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضرورة أي  
يثبت خلفيته ضرورة الحاجة إلى أداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا  
عن الوضوء لإباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة \* حتى لم يجوز أداء  
الفرائض بتيمم واحد لأنه لما كان ضروريا بشرط قيام الضرورة للحاجة لأن ما ثبت بالضرورة  
يتقدر بقدرها وبعد الفراغ من الأداء قد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فلا يجوز أداء  
فرض آخر به كإقال في المستحاضة أن الضرورة لما انتهت بالفراغ من الأداء لا يجوز أداء فرض  
آخر بتلك الطهارة لا نقضاتها بانقضاء الضرورة \* ولم يعتبر التيمم لأداء فرض قبل دخول وقت  
لعدم الضرورة كما قال في المستحاضة \* وقال في اثنتين نجس وطاهر في سفر يعني في موضع لا قدرة  
له على ماء آخر سواهما أن التحري فيه أي في مثل هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا أي لم  
يجعل التيمم طهارة في هذا الموضع لعدم الضرورة لأنها لا تحقق مع وجود الماء الطاهر ومع ما  
طاهر يقين ويمكنه الوصول إليه بالتحري لأنه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كافي أمر القبل فلا  
يجوز له المصير إلى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر \* ولهذا شرط الطلب لصحة التيمم لأن الضرورة  
لا تحقق قبل الطلب \* وأخرج لإثبات هذا الأصل بأن المسح بالتراب تلويث وليس بتطهير الأثر  
أن التيمم إذا رأى الماء يعود الحدث السابق من جنابة أو غيرها فثبت أنه لم يرتفع اذ لو ارتفع  
لم يعد إلا بحدث جديد كطهارة المستحاضة تنقضي بالفراغ من الصلوة أو بذهاب الوقت عندكم  
وهو ليس بحدث فعلم أن الحدث الأول باق ولكن أيجب لها الصلوة مع الحدث للضرورة كما  
في الإكراه على الورد أو الجنابة على الصوم بالافطار بإباحة الإقدام على إجراء كلمة الكفر والافطار  
لدفع الضرورة مع قيام حرمة الكفر والفطر \* وقتلنا نحن هذا أي هذا الخلف مطلق في حال  
العجز عن الأصل باتفاق بين أصحابنا فثبت به الحكم على الوجه الذي ثبت بالأصل ما بقي العجز  
\* فيجوز جمع الصلوة به \* ويجوز الاثنتين قبل دخول الوقت كالتطهارة بالماء ولا يجوز  
التحري في الاثنتين لأن التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد تحقق العجز  
بالتعارض لأن حكم التعارض التساقط فصار كأن الاثنتين في حكم العدم \* والدليل على أن  
هذا خلف مطلق رافع للحدث سواء جعلت الخلفية بين الماء والتراب أو بين التوضؤ والتيمم  
أن حكم الأصل إفادة الطهارة وإزالة الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه يثبت له حكم الأصل  
كالصوم في الكفارات له حكم الاعتاق وكالاشهر في العدة لها حكم القرو كالصوم في باب  
المنعة له حكم الهدى \* وهذا ظاهر إذا جعلت الخلفية بين الماء والتراب \* وإن جعلت بين  
الوضوء والتيمم فكذلك لأن من حكم الوضوء إباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع

الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فهذا الذي جعل خلفا مطلقا لا يبيح بدون تلك الواسطة  
لانه حيث يكون حكما آخر والخلف حكم الاصل لاحكم اخر فن قال هو خلف في حق الاباحة  
مع الحدث جملة غير خلف عن التوضؤ اذا التوضؤ لا يبيح الاداء مع قيام الحدث الموجود قبل  
التوضؤ بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحة من غير رفع حكما آخر غير حكم الاصل  
فحيث لا يكون خلفا عنه كذا في الاسرار قوله (لكن الخلاف) استدراك من قوله وقولنا نحن هو  
خلف مطلق اي هو خلف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلاف بين الاكثين وهما الماء والتراب  
عند ابي حنيفة وابي يوسف \* وعند محمد وزفر جهنم الله بين الفعلين وهما الوضؤ او الاغتسال  
والتييم لان الله تعالى امر بالوضؤ او لا بقوله \* فاعسلوا وجوهكم \* الآية وبالاغتسال بقوله  
فاغتسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتييموا فكانت الخلافة بين الوضؤ او الاغتسال والتيمم لا بين  
التراب والماء \* الا انهما يقولان ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الي التيمم بقوله عن ذكره \*  
فلم تجدوا ماء فتييموا صعيدا طيبا \* فدل ان الخلافة بين الماء والصعيد لا بين التوضؤ والتيمم كانه  
تعالى لما نص على المحيض في قوله عن اسمه \* واللاقي يثنى من الحيض من نسائكم \* الآية علم ان الاشهر  
خلف عن الحيض لانه التبرص واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل يمنعنا عن العمل به ولم  
يوجد \* ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس يطهور بل هو ملوث فلا يصلح خلفا عن الماء  
في كونه طهورا فيجعل الخلافة بين الفعل والفعل لا ناقول هو ليس بطهور حقيقة ولو لكن النجاسة  
في المحل حكمية وهذه طهارة حكمية فجاز اثباته بالصعيد فكان الصعيد طهورا حكما فيصالح خلفا  
عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية \* يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام \* التراب طهور للمسلم والواو  
مشرع ما لم يجد الماء وقوله صلى الله عليه وسلم \* جعلت لي الارض مسجدا وطهورا \* نص على  
طهورية التراب والارض فدل على ان التراب خلف عن الماء في الطهورية \* قال القاضي الامام  
رحمه الله فتبين ان الشافعي رحمه الله جعل التيمم بدلا عن الوضؤ لا باحة الصلوة مع الحدث لا  
لرفع الحدث وعند محمد ربح هو بدل عنه في حق رفع الحدث مطلقا في حق الصلوة وانقطاع  
الرجعة وقران الزوج \* وابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله جعل الصعيد بدلا عن الماء عند عدم  
الماء في افادة الطهارة الحكمية للصلوة لا غير وهو الاصح قوله (ويستثنى عليه) اي على الاختلاف  
الذي ذكرنا مسألة امامة التيمم للمتوضئين فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله يوم التيمم  
المتوضئين ما لم يجد المتوضئ الماء هو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا  
عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة \* وجوده في حق كل واحد  
منهما يكمله فيجوز بناء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح يوم الفاسلين وهذا لان الخلف بدل  
عن الرجل في قبول الحدث لان الماسح خلف عن الفسل بل الماسح اصل الماسح بالراس فكانت  
طهارة الماسح طهارة اصلية غير منقولة الى بدل فكذا ههنا \* وعند محمد رحمه الله لا يوم  
التيمم المتوضئ بحال وهو قول على رضي الله عنه لان عنده لا مكان التيمم خلفا  
عن الوضؤ كان التيمم صاحب الخلف والمتوضئ صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل  
القوى ان يبنى صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبنى المصلى ركوعه ومجوده على صلوة  
الموحي الا ترى انه لو كان مع المتوضئ ماء لا يجوز اقتداؤه بالتيمم لقدرته على الاصل فكذا اذ لم يكن

لكن الخلاف بين الماء  
والتراب في قول ابي  
حنيفة وابي يوسف  
رحمهما الله وعند

معه ماء لانه واجد للطهارة الاصلية \* وعند زفر رحمه الله يجوز اقتداء المتوضى بالتيمم وان كان المتوضى قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان قدرته على الماء لا تغير حاله ولا حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صلواته وليس بشرط في حق المقتدى ولهذا لم ينقض طهارته بالقدرة عليه فلا يمنع صحة البناء كما اذا لم يقدر على الماء الا اننا نقول لما قدر المقتدى على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام ففسدت صلوة الامام في زعمه فلم يصح اقتدائه به كالمو كان في زعمه ان امامه مخطئ في تحريمه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسه او كما صحح بقندي بصاحب الجرح لا يصح لان طهارته ليست بطهارة في حق المقتدى وان كانت صحيحة في حق الامام بخلاف ما اذا لم يكن المقتدى المتوضى قادرا على الماء لان العدم ثابت في حق الامام والمقتدى جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان المقتدى استغنى عند كونه على طهر في حق نفسه ولهذا لو احدث المقتدى جازله التيمم فكانت طهارة الامام طهارة في حقه فصلى اماما له \* ومثاله قوم بهم جروح سائلة ادهم واحد منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسلم من الباقيين ثم سال الدم في الوقت منهم بعد الصلوة جازت صلواتهم لان العذر الذي منع الدم ان يكون حدثا ثابت في حقهم جميعا فصح الاقتداء وان كان القوم صلوا وصلواتهم بطهارة صحيحة لادم بعدها هكذا ذكر قول زفر في الاسرار والمبسوط واما الكتب \* وسبق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد يدل على ان عنده لا يجوز اقتداء المتوضى بالتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكر في عامة الكتب فعلة ظفر برواية اخرى عنه ان قوله مثل قول محمد في هذه المسئلة \* فورد قوله موافقا لقول محمد بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام الاسيحي في شرح المبسوط فقال ويؤم التيمم المتوضئين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمه الله لا يؤم فان كان مع المتوضئين ما لم يصح الاقتداء بخلاف فاما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قولهم امتناع قضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره شمس الاثمة وان لم يثبت عند رواية اخرى كان ذلك زفر ههنا سهوا من الكتاب قوله (وقد يكون الخلف) اي هذا الخلف الذي هو مطلق وهو التراب او التيمم ضروريا عند القدرة على الماء يعني شرط ثبوته عدم الاصل ثم انه قد ثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز عن فوت الصلوة بان فانت اصلا لا الى بدل فيجوز التيمم لصلوة الجنابة في المصر اذا خيف فوته الو اشتغل بالوضوء وكذلك لصلوة العيد عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم لهما قيا على الجملة وسائر الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شريعة عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا بطهارة الا اننا نقول ان صلوة الجنابة لا تنقض وكذلك صلوة العيد والطهارة بالماء شرعت لاجل الصلوة فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادما للماء في حق هذه الصلوة لانه لا يمكنه الصلوة بطهارة الماء قط على هذه الحالة فابحج التيمم كالمو خاف عطشا بخلاف سائر الصلوات فانها تقوت الى خلف \* بخلاف الولي حيث لا يجوز التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس وان صلوا عليه كان له حق الاعادة \* وقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما اذا فجئت

زفر ويحمد رحمه الله بين التيمم والوضوء ويبنى عليه مسئلة امامة التيمم للمتوضى وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلوة حتى ان من تيمم لجنابة فصلى ثم جئ باخرى لم يعد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله واعاد عند محمد بناء على ما قلنا

جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيم ونقل عن ابن عمر رضى الله عنهما في صلوة العيد مثله \*  
حتى ان من تيمم جنازة فجئى باخرى يعنى من غير ان يدرك وقتا بين الجنائزين يمكن فيه من  
الوضوء لم بعد التيمم عند ابن حنفية وابن يوسف رجهما لله لبقاء الضرورة واعاد عند محمد رجه  
الله بناء على ما قلنا من الاختلاف في الخلافة وذلك ان الخلافة ههنا وان كانت ضرورة لكنهما  
بين التيمم والوضوء عند محمد رجهما لله فتيمة الاول كان حاجته الى احراز الصلوة على الجنازة  
الاولى وقد حصل مقصوده بالفراغ منها فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت به حاجة جديدة الى  
احراز الصلوة على الجنازة الثانية فبذل ان يتيمم لها وان لم يجد بين الجنائزين من الوقت ما يمكنه ان  
يتوضأ فيه لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وينجسد بنجدها وقاس بما لو تمكن من الوضوء  
بين الجنائزين \* وعند ههنا هذه الخلافة وان ثبتت ضرورة لانها بين التراب والماء كما كانت مطلقة  
فيحوز له ان يصلى على الجنازة ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا  
تقوته الصلوة على جنازة لان المعنى الذى صار التراب طهورا الاجله وهو ضرورة خوف الفوت  
فان بعد فيبقى تيمم بقاء المعنى بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين الصلوتين لان الضرورة قد  
انتهت بالقدرة على الماء من غير خوف فوت يتوضأه ان التيمم بعدما صح لا ينتقض الا بالقدرة على  
استعمال الماء وانهم لم يتقدر عليه بالفراغ من الصلوة على الجنازة الاولى اذا كان بخاف فوت الثانية  
بخلاف ما اذا كان يتمكن من الطهارة بينهما واذا لم يكن متمكنا من استعماله كان فرض استعماله  
ساقط عنه فيكون وجود الماء وعدمه في حقه سواء كذا في نوادر المبسوط قوله (وهذا) اى بيان  
هذه المسائل وتحقيق هذه القروع \* انما يستقصى اى يبلغ اقصاصا في مبسوط اصحابنا وبيان الاصل  
والخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل منها خلفا انما يعرف على وجه المبالغة  
والتحقيق في مبسوط اصحابنا فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضاء  
خلف عن الاداء في جميع الحقوق التى شرع فيها القضاء واجاج الغير خلف عن الحج بنفسه عند  
العجز والكفارة في التيمم خلف عن البر \* وكذا في اداء القيم في الزكوة وصدقة الفطر والعشر  
وسائر الصدقات الواجبة معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد وهذا ما يكثر تعداده  
ويطول به الكتاب وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك الاصل ان الخلافة لا تثبت الا بالنص  
او دلالة النص لم يرد الشيخ الاقتصار عليهما بل يثبت باشارة النص وباقتضائه ايضا وانما اراد  
به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى يعنى ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت  
بالرأى فكذلك خلفه \* وشرطه اى شرط ثبوت الخلف عدم الاصل للمحال لان مع وجود  
الاصل لا يجوز المصير الى الخلف لكن يشترط ان يكون عدما محتملا للوجود \* ليصير  
السبب المثبت للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كما بينا في التيمم ان السبب الموجب  
للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجهه لاحتلال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم  
بالعجز انتقل الحكم الى التيمم \* فاذا لم يحتمل الاصل للوجود فلا اى فلا يثبت الخلف  
كالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لا يكون موجبا  
لخلف وهو التيمم وكالطلاق قبل الدخول لمسا لم يكن موجبا للاصل وهو الاعتداد  
بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر \* ومثل البر في الغموس

وهذا انما يستقصى  
في مبسوط اصحابنا  
وانما غرضنا الاشارة  
الى الاصل وذلك ان  
الخلافة لا تثبت الا  
بالنص او دلالة النص  
وشرطه عدم الاصل  
للمحال على احتمال  
الوجود ليصير  
السبب منقدا للاصل  
فيصح الخلف فاذا لم  
يحتمل اصل الوجود  
فلا مثل البر في  
الغموس لما لم يحتمل  
الوجود لم يثبت  
الكفارة خلف عنه

لما لم يحتمل الوجود لانها اضيفت الى ما لا يتصور فيه البر لا ينقد موجه لما هو خلف عن البر  
وهو الكفارة \* بخلاف مسألة مس السماء اى اليين على مس السماء فانها لما انعقدت موجهة  
لبر لمصادفتها محل البر كانت موجهة للخلف وهو الكفارة \* وسائر الابدال كسبح الخلف  
والتييم والفدية فى الصوم والصوم فى كفارة اليين وغيرها \* على هذا الاصل وهو اشتراط  
احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف \* وقد سبق بعضها اى بيان بعضها فبين اسم فى آخر  
الوقت ولم يبق من الوقت مقدار ما يمكنه ان يصلى فيه فانما وجبنا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان  
ذلك الجزاء لما صلح موجه للاداء صلح موجه لما هو خلف عنه وهو القضاء قوله (ولهذا) اى  
ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل وان بعد قال ابو يوسف ومحمد الى آخره \* اذا  
شهدت الشهود على رجل بقتل عمه وقتله الولي بشهادتهم ثم رجع الشهود والولي جميعا  
اوجاه المشهود بقتله حيا فلولي المقتول الخباريين ان يضمن الشهود الدية وبين ان يضمنها  
القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له حكما والاتلاف الحكمي فى حكم  
الضمان مثل الاتلاف الحقيقى فكان له ان يضمن ايها شاء \* فان اختار ولى المقتول تضمين القاتل  
لم يرجع على الشهود بشئ باتفاق اصحابنا لانه ضمن بفعل باشره بنفسه باختياره وان اختار تضمين  
الشهود لم يرجعوا على القاتل فى قول ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله  
انهم يرجعوا على الولي اى لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاء لانهم ضمنوا بشهادتهم وقد كانوا  
ماملين فيها للولي فيرجعون عليه بما يلحقهم من الضمان كما لو شهدوا بالقتل خطأ أو بالمال فقضى  
القاضى به واستوفاه المشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشهود كان لهم ان  
يرجعوا على المشهود له \* وتعليل الشيخ بقوله لان سبب الملك الى آخره اشارة الى الجواب  
عما يقال ان الشهود انما يرجعون اذا كان المشهود به قابلا للملك فيلبيكونه بالضمان فيرجعون  
بعد ما صار ملكا لهم الى المشهود له وههنا المشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم  
ولاية الرجوع فقال لان سبب الملك اى ملك المشهود به للشهود قد وجد \* وهو التعدى  
بالشهادة كذبها والضمان اى وجوب الضمان اداء الضمان على ما عرف من اصلنا والمضمون وهو  
الدم \* محتمل للملك اى للمملوكية فى الشرع \* غير مستحيل اى غير مستحيل تملكه فان الشرع لو ورد  
بتملك الدم لا يستحيل العقل الا ترى ان نفس من عليه القصاص فى حكم القصاص كالمملوك لمن له  
القصاص حتى كان له ولاية اهلا كما باستيفاء القصاص منه ولاية ابقائه بالعفو كالعبد كان للمولى  
ولاية ابقائه فى ملكه وولاية اخراجه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب  
وهو الضمان الذى لم يمتنع من عقده الملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به  
لعدم ورود الشرع به حقيقة \* فعمل اى السبب فى بدل المضمون وهو الدية عند تعذر العمل  
بالاصل كما قيل فى غاصب المدير من الغاصب ان الغاصب الاول اذا ضمن رجوع به اى بما ضمن على  
الغاصب الثانى وان لم يملك الغاصب الاول المدير باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدى والضمان  
قد وجد والمدير محتمل للملك فى الشرع فان الشرع لو ورد به لا يكون مستحيلا فينقد السبب

بخلاف مس السماء  
وسائر الابدال فانهم  
نشرع الاحتمال  
وجود الاصل اكثر  
والمسائل على هذا  
اكثرا الاصل  
من ان نحصى وقد  
سبق بعضها فبين اسم  
فى آخر وقت الصلوة  
ولهذا قال ابو يوسف  
ومحمد رحمه الله  
فى المشهود بقتله اذا  
جاء حيا وقد قتل  
المشهود عليه فاختر  
الولي تضمين الشهود  
انهم يرجعون على  
الولي لان سبب الملك  
قد وجد وهو التعدى  
والضمان والمضمون  
وهو الدم محتمل للملك  
فى الشرع غير مستحيل  
مثل مس السماء فعمل  
فى بدله وهو الدية عند  
تعذر العمل بالاصل  
كما قيل فى غاصب المدير  
من الغاصب اذا مات  
المدير عند الثانى او  
ابقى الاول اذا ضمن  
رجوع على الثانى وان  
لم يملك المدير

ومكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا بعد الحكم وضمنوا قيمته ﴿ ١٦٨ ﴾ رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب ولم

موجباً الملك الاصل وهو المدبر \* على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغاصب الثاني فيرجع به عليه \* وكذلك اى وكفاص المدبر من الغاصب شهود الكتابة فانهم اذا شهدوا انه كاتب عبده هذا بالف الى سنة فقطضى بذلك ثم رجعوا والعبد يساوى الفين او الفاء يضمون قيمته لانهم حالوا بين المولى وبين مالية العبد بشهادتهم عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة الغاصبين ضامين للقيمة ثم رجعوا على المكاتب ببدل الكتابة على نحو ما وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك كالمدر وللهذا لو عجز ورد في الرق كان لولا دونه الشهود \* وقوله لما قلنا دليل المسئلتين اى لما قلنا ان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد في المسئلتين \* والاصل وهو المدبر في تلك المسئلة والمكاتب في هذه المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به كالدفع في المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للشهود في الرقبة لقيام المنع وهو التدبير والكتابة قام البديل وهو القيمة في المدبر وبديل الكتابة في المكاتب مقام الاصل \* وانما رجعوا ببدل الكتابة دون القيمة لان العبد قد استحق العتق على المولى بازاء البديل وانهم قاموا مقام المولى في قبض بديل الكتابة حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البديل كالم يكن للمولى ذلك \* وانما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال يعنى في المسئلة الاولى ان الشهود متلفون حكماً بطريق التسبب اذ لو لم يكونوا متلفين لما كانوا ضامين مع مباشر الاتلاف لان مجرد التسبب ساقط الاعتبار في مقابلة المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا في بئر حفرها غيره من الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر ولا ضمن الشهود دهناء فانهم جناة متلفون للنفس حكموا وان كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء المولى فان استيفاء بمنزلة الشرط لتام جنايتهم فعلم انهم يضمون باتلاف باشر وهما والولى ضامن باتلاف باشره حقيقة \* وهما اى المتلف حكموا والمتلف حقيقة او المتلف بالتسبب والمتلف بالمباشرة سواء في ضمان الدية وان لم يتساوا في ضمان الفعل لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فوات المحل فبأى طريق حصل الفوات تجب الدية سواء كان مباشرة او تسبباً \* ولهذا كان ولى القتل مخيراً بين تضمين المولى وبين تضمين الشهود ثم ولى القتل اذا اختار تضمين المباشر المتلف حقيقة وهو المولى لا يكون له ان يرجع على الشهود بدبش \* لانه ضمن بجنايته وهى الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع على الذى باشر القتل لانهم ضمنوا بجنايتهم ومن ضمن بجناية نفسه لا يكون له ان يرجع على غيره \* وهو معنى قوله في الكتاب واذا كان المولى الذى باشر القتل \* لا يرجع يعنى على الشهود عند التضمين لم يرجع الشهود ايضا عليه عند التضمين بخلاف شهود الخطأ يعنى اذا شهدوا بالقتل خطأ واحذ الشهود له الدية من الشهود عليه ثم جاء الشهود بقتله حياً فان للشهود عليه ان يضم الشهود فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الآخذ وهو الشهود له لانهم لا يضمون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم تلف نفس \* لكنهم انما يضمون بما وجبوا لولى المولى الشهود بقتله خطأ من المال على الشهود عليه فاذا ضمنوا ذلك المال ملكوه باء الضمان لان المال قابل للملك بسائر الاسباب فيملك بهذا السبب ايضا \* ثم انه ان كان قائماً في يد المولى يأخذونه منه لانهم احق بملكهم

بملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك وجد والاصل يحتمل الملك فاذا لم يثبت الملك قام البديل مقامه وانما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال ان الشهود متلفون حكماً بطريق التسبب والولى متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدم واذا كان المولى لا يرجع لم يرجع الشهود ايضا بخلاف الشهود بالخطأ فانهم اذا ضمنوا وقد جاء الشهود بقتله حياً رجعوا لانهم لا تضمون بالاتلاف لكن بما وجبوا لولى فاذا ضمنوا صار المولى متلفاً عليهم لان المضمون ثمة المال وهو محتمل للملك والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلاً ولا يحتمل فلا ينعد السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يحكى الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل

بنفسه غير مضمون لو صار ملكاً فكذلك خلفه وفي المدبر الاصل مضمون متى كان ملكاً لاحالة فكذلك بدله (وان)

وان تلف في يده يرجعون عليه بمثله كما هو الحكم في الاتلافات \* والجواب عن قولهما اي عما قال  
ان الاصل محتمل للملك فانه قد السبب موجب اليه الى آخره ان ملك الاصل المتلف غير مشروع اسلا  
في الحال لان الامنة قد اجتمعت عليه \* وام يكن \* شر ونا في وقت من الاوقات ايضا ولا يحتمل ان يصير  
مشروعا لان احتمال الشرعية انما ثبت باحتمال الوحي وقد انقطع احتمال الوحي بوفات النبي  
صلى الله عليه وسلم فلا ينعقد السبب موجب للاصل برجه كما في اليمين العموس فيبطل الخلف \*  
بخلاف اليمين المنعقدة على مس السماء لان الاحتمال قائم في الحال بطريق الكرامة فينعقد السبب  
موجب للاصل فيعزم في الخلف \* وبخلاف المدبر والمكاتب لان احتمال الملك فيهما قائم في الحال  
لاختلاف العلماء في جواز بيع المدبر ولهذا الوقفي القاضي يجوز بيعه بنفذ ويجوز بيع المكاتب  
ايضا برضاء واصل الملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز رده الى الورق بالعجز ويصير ملكا للمولى  
بداء ورقة كما كان واذا كان احتمال الملك ثابتا في الحال جاز ان ينعقد السبب موجب للاصل ليعمل  
في الخلف \* ولان الخلف يحكى الاصل يعني ولئن سلمنا ان الدم الذي هو الاصل قابل للملك ومحتمل  
له لم يكن للشهود دولاية ايجاب الضمان على المولى ايضا لان الخلف يحكى الاصل اي يشابهه ويثبت  
على الوجه الذي ثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم عبارة عن ملك القصاص  
ثم لو كان القصاص ملكا لم يضمنه المتلف عليهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا قتل من  
عليه القصاص انسان آخر ار شهد الشهود عليه بالعفو ثم رجعو لم يجب له القصاص ضمانا على  
القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل  
لم يتصور زمان خلفه وهو الدية \* وفي المدبر والمكاتب الاصل وهو الرقبة مضمون متى كان  
مملوكا لا محالة يعني ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان  
خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد اسبب موجب للاصل لم يعمل بعرض التدبير والكتابة  
يكون موجبا لخلفه وهو اقيمة في المدبر وبذل الكتابة في المكاتب فيكون لهم دولاية الرجوع  
بهما كذا قال شمس الانمذرجة الله قوله (واما القسم الثاني) يعني من التقسيم المذكور في اول الباب  
وهو القسم الذي يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة انواع كذا كرت \* والدليل على الحصر  
الاستقراء لا غير \* قال الله تعالى \* وآتينا من كل شي سبيبا \* اي آتينا القرنين من اسباب كل شي \* ارادة  
من اغراضه ومقاصده في ملكه \* سبيبا اي طريقا موصلا اليه \* والسبب ما توصل به الى المقصود  
من علم او قدرة او آلة \* قال الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي اعلى صرحا يبلغ الاسباب اسباب  
السموات \* اي ابوابها في قول السدي \* وطرقها في قول ابى صالح \* وابهم الاسباب ثم اوضحها باسباب  
السموات لانه فخم ما مل بلوغه من اسبابها وهو فائدة الايضاح بعد الابهام \* ولانه لما كان بلوغها  
امرا عجيبا زاد في تعجيبه الى هامان ومن يجرى مجراه بالايضاح بعد الابهام ليعطيه حقه من التعجب \*  
ومنه اي وما اراد بالسبب الباب قول زهير بن ابى سلمى \* شعر \* ومن هاب اسباب المنايا ينلها ولو  
نال اسباب السماء يسلم \* يعني ومن خاف الموت واحتراز عن الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز  
والخيلة ونصيبه لا محالة ولو نال اسباب السماء اي ابوابها يسلم اي صعد عليها فرامنه \* ومعنى

واما القسم الثاني  
فاربعة السبب والعلة  
والشرط والعلامة  
اما السبب فانه يذكر  
ويراد به الطريق قال  
الله تعالى وآتينا من  
كل شي سبيبا فابع سبيبا  
اي طريقا ويذكر  
يراد به الباب قال الله  
تعالى اعلى ابواب  
الاسباب اسباب  
السموات يريد به ابوابها  
ومنه قول زهير \*  
ولو نال اسباب  
السماء يسلم ويذكر  
يراد به الخيل قال الله  
تعالى فليمدد بسبب  
الى السماء ثم ليقطع اي  
يحبل الى السقف  
ومعنى ذلك واحد

ذلك اى الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب ما يكون موصلا الى الشئ فان الباب وصل الى البيت والحبل وصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشئ اى الى الحكم يعنى هو في عرف الفقهاء يستعمل فيما هو موضوعه اغة ايضا وهو ان يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصد وان كان الوصول بالمشئ وكالحبل يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء وهذا قال بعضهم السبب في اللغة عبارة عما يتوصل الى مقصود ما في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخس من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمي على كونه معر فالحكم شرعى وقاعدة نصبه سببا معر فالحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بمد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية \* فعلى هذا التفسير يكون السبب اسماعا متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلة وغيره فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت والنصاب وسائر ما مر ذكرها في باب بيان اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة \* وعلى التفسير المذكور لا يتناول العلة بل يكون اسما لنوع من المعاني المفضية الى الحكم فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز قوله (واما العلة في اللغة عبارة عن كذا) ذكر في الميزان ان العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يغير وصف المحل بحلوله فيه من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض \* وقال بعضهم ان العلة مأخوذة من العلة وهو الشربة بعد الشربة وسمى المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم تكرر بتكرره \* وقال بعضهم انها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاقا وسواء اثر في الفعل او في الترتيب يقال بجي زيد علة لخروج عمرو ويحوز ان يكون بجي زيد علة لا متنازع خروج عمرو وقال ابو الطيب \* شعر \* والظلم في خلق النفوس وان تجدد \* ذاعفد فلعلة لا يظلم سمي المعنى المانع من الظلم علة وسمى المرض علة لانه يؤثر في ضعف المريض ويؤثر في منه عن كثير من التصرفات فعلى القول الاول سمي الوصف المؤثر في الحكم علة لانه يغير به حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالمنصوص عليه وبعد معرفة الوصف بالمؤثر تغير حكم ظاهر النص من الخصوص الى العموم فيثبت الحكم في اى موضع وجدت العلة فيه \* وعلى القول الثاني سمي علة اثبت الحكم به على الدوام والتكرار عند تكرره \* وعلى القول الثالث سمي بها لانه مؤثر في ثبوت الحكم اما في الاصل او في الفرع \* قال وهذا اخيره هو الصحيح بخلاف الاول فان الشخص اذا ولد مر ايضا سمي علة والمرض فيه علة وليس بغير الوصف الصحة \* وبخلاف الثاني لان الوصف يسمى علة في اول ما ثبت به الحكم من غير تكرار فكيف يصح اشتقاقه من العلة وانه يقتضى التكرار ويمكن ان يجاب عن الاول بانه انما سمي علة بالنظر الى الاصل فان الاصل في المولود هو الصحة والسلامة \* وعن الثاني بان الوصف انما يسمى علة باعتبار انه لو تكرر الحكم به وهذا مذهب المتأبذة وقوله وتغير به اى بذلك الوصف حال المحل معا اشارة الى ان العلة وان كانت مقدمة على المعمول رتبة فهو مقارنته في الوجود

وهو ما يكون طريقا الى الشئ وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشئ من سلكه وصل اليه فانه في طريقه ذلك لا بالطريق السدى سلك كن سلك طريقا الى مصر بلفه من ذلك الطريق لانه لكن يشبهه واما العلة فانها في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض علة لكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير حاله معاقه وعلة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك

فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة لم تكن كذلك لزم تداخل  
الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركاً والسواد علة  
لصيرور الشيء اسود وهو ما وجدنا ما لهذا جعلنا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنة \*  
وما شبه ذلك اي الجرح كالكسر والهدم والقطع علل لانكسار والانهدام والانقطاع مقارنة  
في الوجود اياها وهو اي المذكور وهو العلة او لفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي  
ثبوته ابتداءً احتراز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود  
الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه \* وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلّة العلة  
والشرط ايضاً فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت  
الحكم بلا واسطة \* ويدخل في هذا الحد العلل الوضعية التي جعلها الشرع عللاً  
كابع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاقوات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد  
كاللعان الموثرة في الاقضية فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر  
بانه \* ويقرب من هذا التعريف ما ذكر السيد الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رحمه الله في  
اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم به في الحال من غير احتمال تخلف  
\* قال وبهذين الحرفين يفارق السبب لان العلة والسبب يتناوبان في الابداء والملازمة والمناسبة  
بينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتأخر عنه حكمه وقد يتخلف ولا يتصور التأخر والتخلف  
في العلة \* وعن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به  
معه واحتراز بقوله معه عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم  
حقيقه بلا فصل وقد بينا ان ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريقي المقارنة لا بطريقي التأخر ولهذا  
جعلنا الاستطاعة مقارنة للفعل لاسابقة عليه \* قال صاحب الميزان هذا التعريف هو الصحيح  
فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته بايجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم  
لاجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد يفعل فعلاً بسبب  
ويفعل فعلاً ابتداءً ويثبت حكماً بسبب وحكماً ابتداءً بلا سبب وحكمة وفعلاً فقط لا يتخلو عن  
الحكمة عرفنا وجه الحكمة اولى نعرف قوله (لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها) استدراك  
من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم يعني الاحكام وان اضيف الى العلل في الشرع لكن  
العلل الشرعية غير موجبة بانفسها فان هذه العلل كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن  
بموجبة لهذه الاحكام بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بانفسها فان المراد من تكون العلة  
موجبة بنفسها عدم تصور ان الحكم عنها الا انها موجبة له حقيقة اذ المتوالدات تخلق الله تعالى  
والعلل العقلية بهذه المثابة فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والحركة بدون التصرك والاحراق  
بدون الاحتراق \* وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى اذ له ولاية الايجاب وهو قادر على ان  
يشرع الاحكام بلا علل ولكن ايجابه لما كان غيباً عن العباد وهم عاجزون عن دركها شرع العلل  
التي يمكن لهم الوقوف عليها موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد تيسيراً  
فصارت العلل موجبة في الظاهر بحمل الله تعالى اياها كذلك اي موجبة لا بانفسها وفي حق صاحب

وهو في الشرع عبارة عما  
يضاف اليه وجوب  
الحكم ابتداءً مثل البيع  
للملك والنكاح للحل  
والقتل للقصاص  
وما شبه ذلك لكن  
علل الشرع غير  
موجبة بذواتها وانما  
الموجب للاحكام هو  
الله عز وجل لكن  
ايجابه لما كان غيباً ينسب  
الوجوب الى العلل  
فصارت موجبة في  
حق العباد ويجعل  
صاحب الشرع اياها  
كذلك وفي حق  
صاحب الشرع هي  
اعلام خالصة

الشرع هذه العلل اعلام خالصة اى فى حقه هى اعلام للعباد على الايجاب لانها اعلام فى حقه \* وهى نظير الامانة فان المميت والمحى هو الله تعالى حقه. قد تم جعلت الامانة مضافة الى القاتل بهلة القتل فيما يتنى عليه من الاحكام فى حق العباد من القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية \* وهذا اى ما ذكرنا انها غير موجبة بذواتها بل يجعل الله تعالى اياها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة الثواب بذواتها لان العبد لا يستحق على مولاه بعمله له ثوابا قط وقد ينفك الافعال عن الثواب ايضا كما قال عليه السلام رب قائم ليس له من قيامه الا السهر ورب صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش \* الا ان الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال كذلك اى موجبة للثواب بقوله \* جزاء بما كانوا يعملون وذلك جزاء المحسنين \* فصارت النسبة اى نسبة الثواب الى الافعال بفضله ورحمته واليه يشير قوله جل ذكره جزاء من ربك عطاء حسابا \* والعطاء ما كان من المعطى ابتداء بطريق الانعام والاحسان \* ويؤيده قوله عليه السلام \* ينشر يوم القيامة ثلاثة دواوين ديوان النعم وديوان الاعمال اى الطاعات وديوان المعاصى فيقابل ديوان النعم بديوان الاعمال فيبقى ديوان المعاصى فيدخله الله الجنة بفضله \* وكذلك العقوبات تضاف الى الكفر من هذا الوجه اى وكما ان الثواب يضاف الى الطاعات تضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذى ذكرنا وهو ان الكفر ليس بموجب للعقوبات بذاته بل الله تعالى جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك \* قال الشيخ الامام مولانا جريد الملة والدين رحمه الله هذا الكلام ينزع الى مذهب فان عنده يجوز العفو عن الكفر والشرك عقلا لا ان السمع وردانه لا يفعل ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضى تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى التأويلات فكان الكفر سببا للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل اهل السنة \* ويمكن ان يجاب عنه بان الكفر وان كان سببا للعقوبة بنفسه عقلا لا انه ليس بسبب بذاته لانه ثوابات التى ورد النصوص بها وانما جعل سببا لتلك العقوبات بالشرع ولهذا جاز التخفيف فى حق بعض الكفار والتغليظ فى حق البعض فكان مثل الطاعات من هذا الوجه \* وكانت اللام فى قوله العقوبات للعهد اى العقوبات المذكورة فى النصوص \* فاما ان تجعل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا ونفوا عنها تدمير الخلق وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وجعلوا مضافة الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشى زيد وذهب عمر بنزلة طالع الغلام ومات زيد وايض شعر بكر وشاخ عبد الله واذا كان كذلك لا يكون افعال العباد سببا للثواب ولا للعقاب بوجه بل الله تعالى يعذب من يشاء ويرحم من يشاء بحكم تصرفه فى ملكه على حسب ارادته \* او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم قطعوا تدبير الله عز وجل عن افعال العباد بالكلية وقالوا يحترعها العباد ويتولون ايجادها شاء الله ذلك اولم يشأ فيكون الافعال اسبابا للثواب والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد يستحق الثواب بعمله كما يستحق العقاب بفعله لكونه مستبدا به \* فلا اى فلا تجعل كما قالوا بل يقال افعال العباد موجودة منهم باختيارهم بها صاروا اعصاة ومطيعين \* ومخلوقة الله تعالى داخله تحت قدرته \* فيستفاد بالاول ثبوت العدل ونفى الظلم تحقيقا لقوله وما ربك بظلام للعبيد \*

وهذا كافعال العباد من الطاعات ليس بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا الوجه فاما ان تجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فلا كذلك حال العلل وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعملة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا واما الشرط فتفسيره فى الافة

وابتات الفضل تحقيقا لقوله \* ولو لا فضل الله عليكم ورحمته \* ويستفاد بالثاني معرفة ان الله تعالى  
موصوف بما وصف به نفسه محمود به كما قال الله تعالى \* الله خالق كل شيء \* وهو على كل شيء قدير \*  
ف تكون الافعال اسبابا للثواب يجعل الله تعالى لا بد وانها \* فكذلك حال العمل اي فكذلك الافعال العمل فلا  
يكون موجبة بذواتها كالعمل العقلية ولا تكون مهددة كإذهب اليه البعض بل تكون موجبة بجعل  
الله تعالى اياها كذلك في حق العمل \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم او جعلنا العمل موجبة  
بذواتها يؤدي الى الشراكة في الاوهية فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان يجعل  
اعلاما محضة ايضا لان افعال العباد تخرج حينئذ عن البين فيصير الاحكام كلها جبرية بدون اسباب  
والفصاح شرع جزء على الفعل وكذلك الحدوفا فاذا جعلنا الاسباب اعلاما لا يكون العقوبات  
اجزائية فنبت ان القول العدل ماذ كرنا \* ثم استدلل بدلالة الاجماع على ان العمل مهترة غير مهددة  
فقال وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذ ارجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا \*  
اذا شهد الشاهدان على انه طلق امرأته قبل الدخول بها او حتى عبده فقاضى القاضى بوقوع  
الطلاق والعق وضمن الزوج نصف المهر ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للولى لانها  
اثناعلة التلغ فكان التلغ مضافا اليهما فاذا اضيف التلغ اليهما من الشهادة علة العلة فاولى ان  
يضاف الى حقيقة العلة قوله (الشرط العلامة اللازمة) فكانه فسر بما ذكر للتمييز بينه وبين العلامة  
الحقيقية بهذا القيد \* ومنه اي ومن معنى العلامة اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شرط  
بالتحريك وجمع الشرط بالسكون والشرط كذا في الصحاح \* ومنه الشرط للصكوك لانها علامات  
دالة على الصحة والتوثيق لازمة \* والشرط بالسكون والحركة منسوب الى الشرط لان الشرط لانه جمع كذا في  
والشرطي بالسكون والحركة منسوب الى الشرط لان الشرط لانه جمع كذا في  
المغرب \* سمي بذلك لانه نصب نفسه على زى وهية لا يفارقه في اغلب احواله فكانه لازم له \* ومنه  
شرطا لجام هو مصدر شرط الحاجب بشرط ويشترط اذ ابرز \* وانما سمي فعلة شرطا لان بفعله  
يحصل في الحاجب علامة لازمة والشرط الموضع وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون  
الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول  
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول وبصير  
الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله  
انت طالق عند الدخول \* فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث  
الوصول اليه لا يمكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة \* ومن حيث انه مضاف اليه كان  
الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسمياه شرطا \* ولهذا لا يجب الضمان  
على شهود الشرط بحال وانما يجب الضمان على شهود التعليق اذا رجعوا \* قال  
السيد الامام ابو القاسم هو في الشريعة عبارة عما يقف ثبوت الحكم على وجوده  
ولا يكون من جملة التصرفات ثم قال الاشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة اقسام العلة  
ووصف العلة والسبب والشرط والركن \* فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام \*  
ووصف العلة نوع تأثير لكنه ليس تام بل يتم بانضمام وصف آخر او وصف اليه \* والسبب

العلامة اللازمة ومنه  
اشراط الساعة ومنه  
الشرط للصكوك  
ومن الشرط ومنه  
شرط الختام وهو في  
الشرع اسم لما يتعلق  
به الوجود دون  
الوجوب فن حيث  
لا يتعلق به الوجوب  
علامة ومن حيث  
يتعلق به الوجود  
يشبه العلة فسمى  
شرطا

كالعلة في الانباء من الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم الا ان العلة لا تأخر عنها الحكم والسبب قد تأخر عنه الحكم ويجوز ان لا يثبت به الحكم \* والركن ما هو غير التصرف ولا يتم به كالتقيام والركوع والسجود في الصلوة لفظ العاقد في العقود والركن لا يتأتى الا في التصرفات فاما في غير التصرفات فلا \* واما الشرط في التأثير له بوجه كالتطهارة في الصلوة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده \* قال صاحب الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة تتوقف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس لعدم الشرط بل لعدم العلة الذي هو العدم الاصل في اذ او وجد الشرط ووجدت العلة عند وجوده لانه يثبت الحكم بوجود العلة \* ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلة فان من جوز ذلك يقول اذ او وجدت العلة ولم يوجد الشرط لا يمنع وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة فاما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم \* ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقفت على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف \* وهر بعضهم بانه ما يقف عليه تأثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره اذ تأثير المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه \* وقيل هو ما يستلزم نفيه في امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا دخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه في السبب وليس هو السبب ولا جزؤه \* وفيه احتراز عن انتفاء الحكم بانتفاء العلة او السبب كما بيناه \* وقد يقال في مقام العلة على ما بينه في باب تقسيم الشرط وفي مسألة حفر البئر فانه شرط التلف دون علقته والحكم بضاف اليه لتعذر اضافته الى العلة \* واما العلامة فهي الامارة في اللغة كالليل للطريق والمارة للحميد وفي الشرع هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها حسب مثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن \* والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الحج \* فهذا اي ما ذكرنا من المعاني الاغوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهي السبب والعلامة \* قال القاضي الامام رحمه الله هذه ضروب متشابهة في السبب معنى العلة وفي العلة الشرعية معنى العلامة وفي الشرط معنى العلة \* والعلامة قد تشبه بالشرط والعلامة فقيهما معنى العلامة لا يمتاز بعضها عن بعض الا بحود تامل

( باب تقسيم السبب )

اعلم ان تقسيم مشايخنا رحمه الله السبب والعللة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان حقايقها تنقسم الى هذه الاقسام كاتقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة لان ما هو حقيقة من كل قسم من هذه الاشياء احدا قسامها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن تقسيمهم اياها باعتبار معنى عام وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلة او الشرط سواء كان بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة السببية والعلية والشرطية بوجه فينبذ باستقيم التقسيم \* ويدل على ما ذكرنا قوله قدم من قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسمائها يعني لما ثبت ان الوجوب متعلق بالاسباب

( يحتاج )

وقد يقال في مقام العلة على ما بينه ان شاء الله تعالى واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمارة فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب من هذه الجملة ينقسم في حق الحكم ( باب تقسيم السبب ) وقد مر قبل هذا ان وجوب الاجكام متعلق باسمائها وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب سمى به مجازا وسبب له شبهة العلة وسبب هو في معنى العلة

يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب وبيان وجوه تعلق الحكم به فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التي مر ذكرها ليست باسباب حقيقة على ما اختاره المصنف في تعريف السبب بل هي علل سميت اسبابا بطريق المجاز لا قضائها الى الاحكام فمررنا ان وجه التقسيم ما قلنا ثم الشيخ رحمه الله جعل السبب المجازي قسما والسبب الذي له شبهة العلة قسما وذلك يقتضي ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذلك اذ السبب الذي له شبهة العلة غير السبب المجازي على ما ذكره الشيخ في آخر الباب فكانت الاقسام ثلاثة في الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها على الاربعة الا باعتبار الجهة بان يجعل احدا الاقسام قسمين بالجهتين وقد بينا في اول الكتاب ان التقسيم باعتبار الجهة مجزوف في مثل هذه المواضع لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والشئ الواحد لا يتعدد في الخارج بتعدد الجهات ولو اعتبرت الجهات فيما نحن فيه وانقسم باعتبارها لم تحصر الاقسام على الاربعة بل تزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونه سابقا قسما وباعتبار معنى العلة قسما وان يجعل السبب الحقيقي باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم اضافة الوجوب اليه قسما ولم يجز اثنين ان الاقسام في الحقيقة ليست الا ثلاثة سبب حقيقي كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كقود الدابة وسبب مجازي له شبهة العلة كالطلاق الملق \* ولهذا الميز كبر القاضي الامام ابو زيد في التقويم القسم الذي فيه شبهة العلة وذكره كانه السبب الذي هو علة وهو الموجب للحكم بنفسه في الزمان الثاني كالنصاب قبل الحول وسيأتي بيانه قوله (اما السبب الحقيقي فايكون) طريقا الى الحكم هو بمنزلة الجنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط وغيرها \* فاحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة بقوله ولا وجود عن الشرط وعن العلة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوتهما كما يضاف الى الشرط ثبوتهما \* وبقوله ولا يقل فيه \* في العلة اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن لا يتخاوع من معنى العلة كما ستعرف \* وقد تم التعريف ثم بين خلوه من معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى علة غير مضافة الى السبب الى آخره من القسم الرابع وهو السبب الذي في معنى العلة وذلك اي القسم الرابع مثل سوق الدابة وقودها \* هو سبب اي كل واحد منهما سبب لما يتلف بها اي بالدابة من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة \* لانه اي السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لانه موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره فيمارجع الى بدل المحل فاما فيمارجع الى جزء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص \* قال القاضي الامام ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان ومثاله الرمي المصيب القاتل فانه سبب موجب للموت لان فعل الرمي يقطع قبل الاصابة لكنه اوجب حر اكافي السهم وصل به الى الرمي واوجب نقض نيته ثم انتقاض البنية احدثا لا ما قبلته فكان الرمي سببا موجبا وله حكم جزاء

مضاف اليه وجوب  
ولا وجود طريقا الى  
الحكم من غير ان اما  
السبب الحقيقي فايكون

الرقبة من كل وجه فصارت الموت وسراية الام وانتفاض البنية ونفوذ السهم احكاما للمرمى قوله  
(وكذلك) اي وكالسوق في شهادة الشهود وبالقصاص سبب لقتل المشهود وعليه في حكم العلة لانها علة  
لان حد العلة فيه اي في فعل الشهادة او كلام الشهود ولم يوجد لتخلل الواسطة بينه وبين الحكم كما  
سذين لكنه اي فعل الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة لم توضع للقتل في الاصل  
ولم يوجد فيها تأثير في القتل بوجه لتوسط فعل المختار بينهما وبين الحكم \* فكان اي فعل الشهادة  
سببا لعله لانه ليس بمباشرة للقتل \* ولهذا اي ولكونه سببا لم يجب بفعل الشهادة القصاص  
عند الرجوع يعني اذ ارجع الشهود بعد استيفاء الولي القصاص من المشهود عليه لا يجب  
القصاص على الشهود بشهادتهم الكاذبة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان القصاص جزاء  
المباشرة التي هي علة ولم يوجد منهم المباشرة \* وقد سلم الشافعي رحمه الله اي سلم ان الشهادة سبب  
للقتل وليس بمباشرة له حقيقة وان القصاص جزاء المباشرة ولكنه انما اوجب القصاص في  
هذه الصورة لانه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل اي القصد الكامل الى القتل بمنزلة المباشرة  
في ايجاب القصاص لان القصاص انما اوجب للزجر كما اشير اليه في قوله تعالى \* ولكم في القصاص  
حياة والسبب اذا قوي وادى الى الهلاك غالبا الحق بالقتل لوقوع الاحتياج حينئذ الى الزجر  
فوجب القود به واذا ضعف ولم يؤد الى الهلاك غالبا استغنى عن الزجر فسقط القود وقد قوي  
السبب ههنا لان الشاهد عين المشهود عليه يعني قصد بشهادته اتلاف شخص بعينه لا يمكنه التخلص  
عنه الا بالتمكين فصارت شهادته سببا معينا للقتل في حق هذا الرجل بخلاف حفر البئر ووضع  
الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف انسان بعينه فلا يوجب القود \* ولان الشهود الجاؤا  
القاضي الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنه وهو هلاك حكمي شر من الهلاك  
الحقيقي والمجنى كالمباشر في وجوب القصاص عليه لان فعل المكر ينسب اليه فصارت  
الشهود اتلافه بالقضاء فان القضاء اتلاف حكميا بان صار نفسه لغيره حتى قتله \* والدليل عليه انهم  
ضمنوا الدية مع مباشرة الولي مختارا ولا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا بمباشرتهم الاتلاف  
حكميا ثم معنى قوله المؤكد بالعمد الكامل ما ذكر في التهذيب ان الشهود ان قالوا عند الرجوع  
تعمدنا وعلنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم لانه تسيب لا يقطع المباشرة حكمه فكان  
كالاكرام وكذا ان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم من لا يخفى عليهم ذلك يجب القصاص  
يكن رمي سهما الى انسان فاصابه ثم قال لم اعلم انه يتلفد يجب عليه نقصاص \* وان قالوا تعمدنا ولم  
نعلم انه يقتل بقولنا وهم من يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا عليه ولا  
يجب به القصاص وعزروا او تجب دية مغلظة مؤجلة في اموالهم لانه ثبت بقولهم الا ان يصدقهم  
العاقلة فتكون عليهم \* وان قالوا اخطانا اليه من غير حلف او تجب الدية مخففة في اموالهم الا ان  
يصدقهم العاقلة فتكون عليهم \* لكننا نقول ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بنفسه بلا شبهة لكونه غير  
موضوع للقتل ويختلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتلًا بواسطة ليس في يد  
الشاهد تحصيله \* وهو اي تلك الواسطة وتذكر الضمير لتذكر الخبر حكم القاضي بوجوب  
القصاص ومباشرة الولي الصادرين عن اختيار اذ ليس في وسع الشاهد ايجاد ما يظهره القاضي

(بقضاء)

ولا يعقل فيه معاني  
العلل لكن يتخلل بينه  
وبين الحكم علة لا  
يضاف الى السبب فان  
اضيفت العلة اليه صار  
للسبب حكم العلة  
فيصير حينئذ من القسم  
الرابع وذلك مثل  
سوق الدابة وقودها  
هو سبب لما يتلف بها  
لانه طريق اليه لكن  
بمعنى العلة وكذلك  
شهادة الشهود  
بالقصاص سبب لقتل  
المشهود عليه في حكم  
العلة لان حد العلة فيه  
لم يوجد لكنه طريق  
اليه محض خالص  
فكان سببا ولهذا لم  
يجب به القصاص لانه  
جزاء المباشرة وقد  
سلم الشافعي هذا الا  
انه جعل السبب  
المؤكد بالعمد الكامل  
بمنزلة المباشرة وقد  
وجد لان الشاهد غير  
المشهود عليه لكننا  
قلنا ان فعل الشهادة  
ليس بفعل قتل بلا  
شبهة وانما يصير قتلًا  
بواسطة ليست في يد  
الشاهد وهو حكم  
القاضي واختيار الولي  
قتل المشهود عليه

وقلنا نحن بان لا  
كفارة على المسبب لما  
سبق من قبل وانما  
صار هذا القسم في  
حكم العلل لان  
المباشرة اضيفت اليه  
فصار في حكم العلة  
مع كونه سببا من قبل  
ان المباشرة حادثة  
باختيار المباشر فبقي  
الاول سببا له حكم  
العلل ولهذا لم يصلح  
لايجاب ما هو جزاء  
المباشرة واذا اعترض  
على السبب علة لا  
يضاف اليه بوجه كان  
سببا محضا مثل دلالة  
الرجل الرجل على  
مال رجل ليسرقه او  
ليقطع عليه الطريق  
اوليقتله ومثل دلالة  
الرجل في دار الاسلام  
قوما من المسلمين على  
حصن في دار الحرب  
بوصفه طريقه  
فاصابوه بدلالة

بقضائه او بوجبه ولا ايجاد اختيار القتل من الولي فبقي فعله تسببا فلا يجب به ما يجب بالقتل لانه  
شرع بطريق المماثلة ولا مماثلة بين النسب والمباشرة وقد بينا ان لا كفارة على المسبب كخافر البثر  
وواضع الحجر مع انها جزاء قاضر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص الذي هو جزاء كامل  
معتمد على المباشرة اولى ان لا يجب عليه ولا معنى لما ذكره من الاجلاء لان القاضي انما يخاف العقوبة  
في الآخرة وبه لا يصير ملجأ فان كل واحد منا يقيم الطاعة خوفا من العقوبة على تركها في الآخرة  
ولا يصير به مكرها ولئن سلمنا الاجلاء في حق القاضي فلا نسلم في حق الولي لانه مندوب الى العفو  
شرعا فثبت ان فعلهم تسبب وليس بمباشرة حكما ولئن سلمنا انه مباشرة حكما فلا نسلم وجوب  
القصاص عليهم لانه قد ثبت من اصلنا ان على المباشر الحقيقي وهو الولي ههنا لا يجب القصاص  
لشبهة قضاء القاضي فعلى المباشر حكما اولى ان لا يلزم لان الضمان بالقتل الذي باثمه الولي لا  
بالشهادة وحدها فان الولي لو لم يقتل المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء لا يجب الضمان على  
احد بالاتفاق فان قيل قدر روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قتل شهودا القصاص بعدما رجعوا  
وروى ان شاهدين شهدا عند علي رضي الله عنه على رجل بالسرقعة فقطع يده ثم حتى بأخر فقالا  
او همتا انما السارق هذا فقال لا اصدقكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما على  
الاول لقطعتم ايديكما فثبت بهذين الاثرين ان العمد فيه موجب للقصاص قلنا حديث ابي بكر  
رضي الله عنه غريب جدا لا يعتمد عليه ولو ثبت يحمل على السبابة وحديث علي رضي الله عنه  
خرج على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان البدين لا يقطعان بيد واحدة \* ولما بين جهة  
السببية في شهادة الشهود شرع في بيان معنى العلة فيها فقال وانما صار هذا القسم يعني  
شهادة الشهود في حكم العلل حتى يصلح موجبا للدية وان لم يصلح موجبا للقصاص لان  
مباشرة القتل اضيفت اليه من حيث انه لم يكن لاولي ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما  
حدثت بها فكان استيفاء مرتبا على شهادتهم وتمكينهم اياه منه \* فصار اي هذا القسم  
وهو الشهادة في حكم العلة بصيرورة المباشرة التي هي علة التلف مضافة اليه مع كونه في نفسه  
سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر يعني باختياره الصحيح \* بخلاف حدوث  
مباشرة المكره باختياره فان ذلك لا يجعل الاكراه سببا حتى لم يمنع وجوب القصاص به  
لان تلك المباشرة حادثة باختيار فاسد فوجب نقل الفعل الى الاول كانه باثمه فبقي الاول  
اي فعل الشهادة سببا له حكم العلل حتى يصلح لايجاب ما هو ضمان المحل وهو الدية ولم  
يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من القصاص ووجوب للكفارة وحرمان الارث \* قال  
القاضي الامام رحمه الله المباشرة وجدت منهم في اداء الشهادة وقد انقطعت بالفراغ عن الاداء  
حكم الحاكم وما وجب به مضاف اليهم لانهم الزموا الحاكم ذلك الان التلف الواقع بالحكم  
تلف حكومي والاتلاف الحقيقي بمباشرة الولي وهو فيه مختار غير ملجأ حكما فيقتصر فعله  
عليه ولا ينتقل الى الشهود فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة قوله (واذا اعترض على السبب)  
اي على السبب الذي هو طريق للوصول الى الحكم علة يضاف الحكم اليها ولا تضاف تلك

العلة الى ذلك السبب \* بوجه كان ذلك السبب محضاً سبباً حقيقياً وهو بيان القسم الاول من الاسباب \* مثل دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليسرقه ففعل لم يضمن الدال شيئاً لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود \* وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذي يباشره المدلول باختياره \* لم يكن الدال شريكاً في المصائب لانه صاحب سبب محض لان دلالة طريق الوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالة شيء من معنى العلة فلا يكون له شركة في المصائب الا اذا ذهب عنهم وداهم على الحصن فيجئ بذئب شركهم في المصائب لان فعله اذا تسبب فيه معنى العلة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه ما لا كان الساعي ضامناً وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق \* لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتأخرين لغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين \* ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه ما لا بغير حق بعض مشايخنا يفتون ان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفاً بالظلم وتفرغ من سعي به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفاً لا يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يفرمه اختياراً لا طبعاً ولكن لورأى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فحين نكل الرأي الى القاضي حتى ينزجر السعاة عن السعي قوله ( ومثله ) اي مثل الذي دل السارق او الذي دل على الحصن رجل قال الى آخره \* لم يرجع الى المتزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك \* لما بينا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي يباشره الرجل والمرأة باختيارهما \* بخلاف ما اذا زوجها رجل على هذا الشرط اي بشرط انها حرة بان قال زوجتكما على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان الولد على الزوج لانه صار صاحب علة اذا الاستيلاء مبنى على التزويج وشرط الحرية صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا التزويج فيكون الاستيلاء بناء على التزويج وشرط الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فكان الشارط لها صاحب علة وصار كأنه قال انا كفيلاً بما يلحقك بسبب هذا العقد \* او يقال ما لزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاء والاستيلاء حكم التزويج لانه موضوع له فكان الزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه \* وكذلك قلنا اي وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على الخبر لانه صاحب سبب قلنا في الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحققت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب لان هبة الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجب عليه بالاستيلاء لا بالهبة \* والاستيلاء ليس

لم يكن الدال شريكاً لانه صاحب سبب محض ومثل رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امه وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا استولد ثم استحققت لم يحمل قيمة الولد على الواهب لان هبة سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاء بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا

بمضاف اليه الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست بموضوعة للاستبدال بل هي موضوعة  
 لظاهر الجود والسماحة واثبات الملك والملك. تتحقق بدون الاستبدال \* بخلاف النكاح  
 لانه موضوع للاستبدال وطلب النسل قال عليه السلام \* تناكحوا تولدوا وتكثروا \* الحديث \*  
 وكذلك اى وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد على الواهب \* لا يرجع المستعير على  
 المعير بضمان الاستحقاق يعنى اذا تلف المستعير المستعار باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن  
 المستعير قيمته لم يرجع بها على المعير \* لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم مع  
 وجود العلة الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذى هو علة  
 التلف اليه \* بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع  
 بقيمة الولد التى ضمنها للمشتق وضمن الجارية على البائع \* لان البائع صار كفيلاً عن  
 المشتري اى للمشتري \* بما شرط عليه اى بسبب ما شرط البائع على المشتري من البذل  
 لان مبنى البيع على مساواة البديلين فى حكم الضمان فلما كان الثمن من جانب المشتري سالماً  
 للبائع ينبغى ان يكون المبيع سالماً للمشتري وذلك بان يجعل البائع كفيلاً بسبب تملكه للبذل  
 فصاركه قال للمشتري ان الملك قد ثبت لك فى الجارية بحكم بيعى وان ولدك منها حر بحكم بيعى فان  
 ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن اثباته فى عقد التبرع وانما  
 يثبت فى عقد الضمان باشرط البذل \* انما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق فى زعم البائع باطل  
 ولذلك اى ولان الرجوع على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر الذى  
 ضمنه على البائع لان ما ضمنه من العقر قيمة ماسلم له من منافع البضع فلم يكن غراماً \* فلم تصح  
 الكفالة به اى لم يكن تقدير كفالة البائع بما ضمنه لانه ليس بغرامة والرجوع بحكم الكفالة  
 انما يصح ان لو كان الغرم لاحقاً \* هذا طريق بعض المشايخ ومختار المصنف \* وذكر شمس  
 الأئمة رحمه الله ان المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد لان عبارة عقد الزمان قد التزم البائع  
 للمشتري صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبعبارة عقد التبرع لا بصير  
 ملتزماً سلامة العقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر فى الوجهين لانه لزمه بدلا عما  
 استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه بنفسه وان كان البائع ضمن له صفة السلامة  
 عن العيب \* قال وهذا اصح فقد ذكر فى كتاب العارية ان العبد المأذون اذا اجر دابة  
 فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستأجر بما يضمن من قيمته على العبد  
 فى الحال والعبد لا يؤخذ بضمان الكفالة مالم يعتق وهو \* واخذ بالضمان الذى يكون سببه  
 العيب بعدما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان فعرفنا ان هذا الطريق هو الاصح  
 قوله (ولا يلزم على هذا) اى على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة  
 دلالة المحرم على الصيد اى انه فعل الدلالة يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل  
 الدلالة سبباً محضاً لانه تخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول \*  
 وقوله لان الدلالة جواب السؤال يعنى لان سلمنا سبب بل الدلالة فى ازالة امن الصيد مباشرة

بخلاف المشتري لان  
 البائع صار كفيلاً  
 عنه بما شرط عليه  
 من البذل كانه قال له  
 ان ولدك حر بحكم  
 بيعى فان ضمنك احد  
 بحكم باطل فانا كفيل  
 عنه ولذلك لم يرجع  
 بالعقر لان ما ضمنه  
 فهو قيمة ماسلم له فلم يكن  
 غراماً فلم يصح  
 الكفالة به ولا يلزم  
 على هذا دلالة  
 المحرم على  
 الصيد انه يوجب  
 الضمان عليه وان  
 كان سبب لان الدلالة  
 فى ازالة امن الصيد  
 مباشرة الا ترى ان  
 الصيد لا يبقى آمناً  
 على المدلول

اي مباشرة جنابة لان الامن يزول بها عن الصيد فانه امن بعده عن اعين الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بمقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار الدال جانيا بازاله الامن عنه بالدلالة فيضمن \* اذا صححت الدلالة اي وجدت شرائطها وهي ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما لم يحدث له تمكن من قبله بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء \* وان يصدق المدلول في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لاضمان على المكذب \* وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال محرما عند القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحل وقت القتل لا يجب الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط الاحرام عند القتل \* وقوله غير انها يرضى الانتقال اي الدلالة جواب عما يقال لو كانت الدلالة جنابة بنفسها ينبغي ان لا يتوقف وجوب الجزاء على قتل المدلول الصيد \* فقال غير انها يرضى الانتقال والابطال لاحتمال ان يتواري الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود امننا كما كان وصار كما اذا اخذه ثم ارسله او رماه فلم يسبه فلذلك لا يجب الضمان حتى يستقر فكان ذلك اي توقف الحكم الى الاستقرار بمنزلة الجراحة فيستأنى فيها اي ينظر مال امرها لمعرفة قرارها في حق الضمان لان ادماها بالبرء متوهم على وجه لا يبقى لها اثر وهو المضارب اذا امره برب المال ان يبيع ويشترى في بلد كذا فجاوز به يجب الضمان بنفس المجاوزة ولكن لا يتأ كذا لاحتمال الانتقاض بالمعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا انصرف قبل المعاودة فحينئذ يتأ كذا الضمان كذا ههنا \* فاما الدلالة على مال الناس فليست بنفسها بمباشرة لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبأيديهم والدال لم يلزم الحفظ ايضا فلا يصير جانيا بازالته الحفظ بدلالته بقبيل دلالة سبب محضا قوله (ولا يلزم دلالة المودع) جواب عن سؤال آخر يراد على ما ذكرنا ايضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع التخلل فعل المختار بينهما وبين التلف ثم انتم اوجب الضمان على الدال بالاتفاق فقال هو ضامن بجنابته على مال الوديعة من الحفظ وتضييعه اياها فكان ضامنا بالمباشرة دون التسبب \* مضافا اليه اي الى الدال \* على موجب العقداى موجب عقدا الاحرام فانه ترك ما التزم به عقدا الاحرام من ترك التعرض للصيد وامنه عنه كالمودع ترك ما التزم به بعقد الوديعة \* وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس يعني لو دل حلال في الحرم على صيد الحرم فقتل بدلالته لم يضمن الدال شيئا كما لا يضمن الدال على مال انسان ليسرقه لان صيد الحرم باعتبار كونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس فان الشارع جعل الحرم مأمنا آمنا لا سنياس زوار الديت ومجاوريه ليبقى مأمورا الى آخر الدهر بمجاورتهم وزيارتهم فان العمارة لا تحصل الا بالامن فكانت حرمة الصيد باعتبار انه من عبارة الحرم وزينته فاشبه تعرض الصيد فيه اتلاف الاموال المملوكة واتلاف متاع المسجد والاموال المحترمة لحق الله تعالى كالاموال الموقوفة \* الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان المحل كضمان الاموال حتى لا تعدد تعدد الجاني والضمان الواجب بالا حرام جزاء الفعل حتى تعدد تعدد الجاني مع ايجاد المحل كجزاء الواجب بالجنابة على النفس عداوا اذا كان كذلك بقبيل دلالة سبب محضا كدلالة غير

اذا صححت بالدلالة غير انها تعرض الانتقاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر وذلك بان يتصل بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة فيستأنى فيها لمعرفة قرارها فاما الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة عداوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس بل ما لعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة خيانة على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبب وكان حكم المحرم في الجنابة على موجب العقد حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس

المودع السارق على مال انسان لتخلل فعل مختار بينهما وبين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد التزام لتترك التعرض من الحلال قوله (ومن دفع) مثال آخر للسبب المحض \* فوجأ به نفسه اى ضرب بذلك السكين او السلاح نفسه فهلك من الوج \* وهو الضرب باليد او بالسكين من باب منع \* لان ذلك اى الدفع الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف \* اعترض عليه علة وهى قتل الصبي نفسه باختياره \* لا تضاف تلك العلة الى السبب بوجه لان الدافع امره بامساك السلاح له باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار في ذلك غير ما مور من جهة الدافع \* فاذا سقط عن يد الصبي على الصبي فجرحه كان الضمان حينئذ على الدافع \* لانه الضمير للشان \* اضيف الى الدافع العطب اى الهلاك ههنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا بل بامساكه الذى هو حكم دفع الدافع وهو متعدد في الدفع فيضاف ما لز من الامساك اليه فيضمن \* فصار اى الدفع في هذه الصورة سبباً له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهى السقوط عن يد الصبي تضاف اليه \* وكذلك اى وكذا دفع السكين في المسئلة الثانية من حل صبي ايعنى صبي احر الا يعبر عن نفسه \* ايس منه بسبيل اى ليس له ولاية عليه \* الى بعض المالك فهلك بذلك الوجه اى بالحر في موضع الحر او بالبرد في موضع البرد او بالتردى من الشاهق او كانت الارض مسبعة او محيطة فهلك بافتراس سبع او لدغ حية كان عاقلة الغاصب اى الذى حمله الى المملوكة وصار بمنزلة الغاصب ضامناً للدية استحياساً \* ولو قيل ضامنة او ضامنين لكان احسن \* وفي القياس لاشئ عليهم وهو قول زفر والشافعى رجهما الله لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بما هو مال منقوم والحر ليس بمال فلم يكن النقل الى المملوكة غصباً فصار كالو نقله باذن وليه او حصل في يده بغير صنعه \* والدليل عليه انه لو مات حنفاً انقه او بمرض لا يجب الضمان وكذا لو كان للصبي مكاناً لانه بمنزلة الحر \* فالحر حقيقة اولى بذلك \* وكذا لو كان يعبر عن نفسه لا يجب الضمان فكذلك المبر لا يضمن سواء في انهما لا يضمنان بالغصب \* وجه الاستحسان انه سبب لا ثلاثة بغير حق باستيلائه عليه والسبب اذا كان متعدداً في تسييه كان ضامناً للدية على ما قلناه كافر البر و ذلك لان الصبي محفوظ بيد الولي فصارت يده عليه مسكة لحفظه فاذا زال بيد بطريق التعدي فقد زال المسكة الحافظة وصار الصبي في يد الغاصب حقيقة وحكما لو جرد الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي لا يعارضه بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل الى المملوكة مضافاً الى يد الغاصب كافي الدابة فكان تحصيله في ذلك الموضع تعدياً والتلف مضاف الى حصوله في ذلك المكان اذ لو كان بمكان اخر لما اصابه السبب الموجب للتلف فكان تقريبه الى المملوكة سبباً في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لو لا تقريبه اياه من هذه المملوكة لما اصابته الآفة \* بخلاف ما اذا مات حنفاً انقه او بمرض لان سبب الهلاك امر حدث من نفس الصبي ولا يضاف الى ازالة يد الولي عنه ولا الى نقله الى مكان آخر بوجه اذ لا يقال لو لا اخذه من يده وليه واستيلائه عليه او لو لا تقريبه من المكان القلاني لم يمت اذ لو كان في يد الولي وفي المكان الاول لاصابه الموت ايضا اذ الموت مختم على العباد فلم يكن فعله سبباً فضلاً عن ان يكون في معنى العلة \* وبخلاف ما اذا كان الصبي يعبر عن نفسه لانه يعارضه بلسانه فلا يثبت يده حكماً \* الا ترى انه لو ادعى انه عبده حكم فيه قول الصبي لا يده \* وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع

ومن دفع الى صبي  
سكيناً او سلاحاً اخر  
ليمسكه للدافع فوجأ به  
نفسه لم يضمن الدافع  
لان ذلك سبب محض  
اعترض عليه علة لا  
يضاف اليه بوجه واذا  
سقط عن يد الصبي  
عليه فجرحه كان  
ذلك البدافع لانه  
اضيف اليه العطب  
ههنا لان السقوط  
اضيف الى الامساك  
فصار سبباً له حكم  
العلل وشبه بها

الولاية على المكاتب الصغير وجعل بمنزلة الكبير حكما حتى لا يولى على ما في يده من الاكساب ولا على نفسه فلا يزوج ولما الحق بالكبير لم يثبت عليه يد له استولى لان يده في نفسه اقرب كذا في الاسرار \* فبينما قلنا ان هذا ضمان جنابة لا ضمان فصب والحريضين بالجنابة مباشرة ونسبيا \* واذا قتل الصبي في يد الغاصب رجلا عدا او خطأ حتى ضمنت عاقلة الدية لم يرجع عاقلة بما ضمنت على عاقلة الغاصب لانه انشأ القتل باختياره فلو ثبت للعاقلة حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار يده على الصبي والحري لا يضمن باليد \* وكذلك اي وكالات تضمن عاقلة الغاصب في هذه المسئلة لم تضمن اذا مات الصبي بمرض \* لما ذكرنا دليل المسائل الثلاث يعني ذكرنا في مسئلة سقوط السكين ان الدافع ضامن لان الدفع فيها سبب له حكم العلة لاضافة السقوط اليه فكذلك في مسئلة الجمل لبعض المهالك وذكرنا في مسئلة قتل الصبي نفسه ان الدافع لا يضمن شيئا لاعتراض علة تمنع اضافة الحكم الى الدفع فكذلك في مسئلة قتل الصبي رجلا في يد الغاصب وفي مسئلة موت الصبي في يده بمرض قوله (وكذلك) اي ومثل من دفع سكين في يده اذا عترض عليه فعل مختار انقطع الحكم عنه وبقي سببا محضوا الا كان سببا في حكم العلة من اجل صياحرا على دابة وقال امسكها الى وليس منه بسبيل كذا في المبسوط \* كان هذا في حله سببا للتلغ لانه مضى اليه \* فان سقط الصبي من الدابة وهلك وهي واقفة او قد سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل اي دبة الصبي سواء كان الصبي بمن يستمسك على الدابة اي يقدر على امساك نفسه وضبطها بالثبات عليها او لم يكن لان الحامل سبب لانها فيه حين حمله عليها فانه لا جله لماسقط وهو متعد فيه لانه ليس بسبيل منه شرعا ولم توجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعد في الحكم مضافا اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة لان السبب كالباشر في هذا الباب اذا كان متعديا وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها اي يقدر على منع الدابة من السير وعلى ان يسيرها وعلى وفق ارادته انقطع السبب اي لم يبق السبب معتبرا بهذه المباشرة الحادثة لان الصبي اذا كان مستمسكا على الدابة كان مختارا في تسير الدابة والتلف حدث تسيرها فقد عترض على السبب فعل مختار فانقطع به نسبة الحكم الى السبب وان كان بحيث لا يستمسك على الدابة ضمن الحامل الدية على عاقلة لان الصبي الذي لا يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن نسبة السير اليه واذ لم يوجد ما يقطع به نسبة الحكم عن السبب بقي مضافا اليه \* وكذلك اي ومثل دافع السكين او الحامل على الدابة في التفصيل الذي ذكرنا رجل قال لصبي اضعد هذه الشجرة وانقض ثمرتها لتأكل انت انت او لتأكل نحن ففعل فمطب لم يضمن الا لانه صاحب سبب فانه تحلل بينه وبين السقوط والهلاك ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة باختياره لمنفعة نفسه فينقطع نسبة الحكم بهما عن السبب \* فان قيل هذا الجواب مستقيم في قوله لتأكل انت ولكن في قوله لتأكل نحن لا يستقيم بل ينبغي ان يسقط نصف الضمان لان قوله لا تأكل انتا يوجب كل الدية وقوله لتأكل انت لا يوجب شيئا فاذا قلنا كل نحن كان جاء ما بين ما يوجب الضمان وما لا يوجب فيوجب سقوط نصفه كذا الدخلة حية وجرحه انسان يسقط نصف الضمان لاجتماع الموجب وغير الموجب (قلنا) الاصل ان يضاف الحكم الى العلة دون السبب وانما يضاف الى السبب عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية وههنا ما يتعذر الاضافة لان صعود الصبي

وكذلك من جعل صبي ليس منه بسبيل له الى بعض المهالك مثل الحرا والبرد او الشواهي فمطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنا اذا قتل الصبي في يده رجلا لم يرجع عاقلة على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات بمرض لم تضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا وكذلك من جعل صبي ليس منه بسبيل على دابة كان سببا للتلغ فان سقط منها وهي واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان صبياً يستمسك اولا

لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها ﴿ ١٨٣ ﴾ الصبي وهو بحيث يصرفها انقطع التسبب بهذه المباشرة الحادثة

وكذلك رجل قال  
اصبي اصعد هذه  
الشجرة وانقض ثمرتها  
لناكل انت اولنا مكل  
نحن ففعل ففعل لم  
يضمن لانه صاحب  
سبب واول قال لا مكل  
انا ضمن ديتي على  
عائلتي لانه صار بمنزلة  
صاحب العلة لما وقعت  
المباشرة له ومساثلنا  
على هذا اكثر من ان  
نحصى فاما الذي يسمى  
سببا مجازا فنقول  
الرجل انت طالق ان  
دخلت الدار وانت  
حر ان دخلت الدار  
ومثل النذر المعلق  
بدخول الدار وسائر  
الشروط ومثل اليمين  
بالله سببا للكفارة  
مجازا وسمى الاول  
للطلاق والعناق سببا  
مجازا لما بيننا ان ادنى  
درجات السبب ان  
يكون طريقا واليمين  
شرعت للبر وذلك  
قط لا يكون طريقا  
للجزاء ولا للكفارة  
لكنه لما كان يحتمل ان  
يؤثر اليه سببا  
مجازا

باختياره لمنفعة در نفسه قد وجد وهو صالح لاضافة الحكم اليه وانقطاعه عن السبب وان كان  
اشترط الامر نفسه في المنفعة بقوله لنا مكل نحن صالحا لاضافة اليه الا انه سبب والحكم بضاف  
الى العلة دون السبب فاما الجرح والدغ بكل واحد منهما علة للتلف فاذا اجتمعوا تعذر الترجيح  
بضاف الحكم اليهما جميعا \* لانه اي الامر صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له يعني لما  
وقعت مباشرة الصبي علة للتلف وهي الصعود للامر بحكم الامر صار الامر مستعملا له في التلف  
بمنزلة الآلة واضيف فعل الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة باضافة العلة اليه فيجب الضمان  
عليه \* على هذا الاصل وهو ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم ويضاف الى السبب الذي فيه  
معنى العلة قوله (واما الذي يسمى سببا مجازا) اي السبب الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز  
وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا  
عن معنى الاضافة الى الحكم في الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الاضافة فيه  
موجود مع زيادة معنى وهو التأثير \* ومثل النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط \* النذر قد  
يعلق بشرط يراد كونه مثل قوله ان شئ الله مريض في كذا وقت تعلق بشرط الايراد كونه مثل  
قوله ان دخلت الدار فعلى كذا وقت توههم ان المعلق بشرط يراد كونه سببا في الحال اذا انقض من  
هذا التعليق حصول الشرط فكان مفضيا الى وجود الشرط بخلاف التعليق بشرط لا يراد  
كونه لان المقصود فيه عدم الشرط فلا يكون مفضيا الى وجود الشرط فيكون تسميته سببا مجازا  
فاشار الشيخ بقوله المعلق بدخول الدار وسائر الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم السببية  
في الحال لان قوله الله على ما تعلق بالشرط في الوجهين لم يصل الى ذمته والتصرف في غير محله  
لا ينعقد سببا فكان تسميته سببا باعتبار الصورة لا باعتبار المعنى كبيع الحر \* الا انه ينعقد تصرف  
آخر وهو اليمين لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود قد صادف التصرف محله بخلاف  
بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا \* وكان هذا قبل وجود الشرط بمنزلة الرمي قبل الوصول الى المرمى  
فانه يكون معتبرا على ان يصير قتلا بالوصول اليه ثم السراية الى ان يموت فاما قبل الوصول الى  
محله فلا يكون قتلا واذا كان بينهما ترس فلا يكون سببا كذا في التقويم \* ومثل اليمين بالله تعالى سببا  
سببا للكفارة يعني قبل الحنث \* وسمى الاول وهو انت طالق وانت حر في قوله انت طالق ان  
دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعناق قبل وجود الشرط مجازا يعني سميت  
اليمين بالله تعالى للكفارة وسمى المعلق في اليمين بغير الله تعالى سببا للجزاء بطريق المجاز لان اليمين  
او المعلق سبب حقيقة \* لما بيننا في اول هذا الباب ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى  
الحكم \* وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة والسبب الذي فيه معنى العلة موجب  
للحكم او طريق اليه مع نوع تأثير فالذي لا تأثير فيه يكون ادنى حاله بالنسبة الى الحكم وان كان في  
السببية حقيقة \* واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا للجزاء في  
اليمين بغير الله تعالى ولا للكفارة في اليمين بالله عز وجل لان البرم نفع من الحنث لانه ضده وبدون  
الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في  
الحال \* لكنه اي الخلف او المذكور وهو المعلق او اليمين \* يحتمل ان يؤثر اليه اي يفضي الى الحكم

وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع سمي سبيا مجازا باعتبار ما يؤهل اليه كسمية العنب  
خرا في قوله تعالى أخبارا اني اراي اعصر خرا وسمية البيض صيدا في قوله تعالى ايبلونكم الله  
بشيء من الصيد تاله ايديكم فان المراد منه البيض في عامة الاقاويل وسمية الاحياء امواتا  
في قوله عز اسمه انك ميت وانهم ميتون قوله ( وهذا عندنا ) اي ما ذكرنا ان المعلق بالشرط  
واليمين ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبا حتى لم يجوز التكفير  
بعد اليمين قبل الخنث وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعناق والشافعي رحمه الله جملة اي  
المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند  
الخنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال  
لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه المؤثر في الحكم لا غير واذ كان سببا  
في الحال بمعنى العلة لم يجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك لان السبب لا ينقضي في غير محله والمرأة  
الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعناق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان  
هذه المسائل فيما تقدم قوله ( وعندنا هذا المجاز ) يعني المعلق بالشرط الذي سمي مجازا وهو قوله  
انت حر او طالق \* شبه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم \* خلافا لفر روجه الله  
فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبه الحقيقة بل هو مجاز محض \* وذلك اي الخلاف يبين في مسألة  
التخييز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها \* والتخييز  
تفعل من قولهم ناجز ناجزا اي تفدي نقد واصله التخييل كذا في الطلبة \* فعندنا يبطل التخييز التعليق  
حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء \* لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود  
من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق الحلف عليه من الفعل او الترك فان الحلف  
عليه قبل الحلف كان جائزا الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكد  
باليمين التي هي عبارة عن القوة ليقوى بها على تحقيق ما قصده \* فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا  
بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى \* كما يلزمه الكفارة في  
اليمين بالله عز وجل ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع واذ صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين  
بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر من الطلاق والعناق ونحوهما شبهة الوجوب اي الثبوت في الحال  
يعني قبل نوات البر كالمفصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تازمه القيمة عند فوات المفصوب لا محالة  
فيكون الفصوب حال قيام العين المفصوبة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صحح البراء عن  
القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صححت هذه الاحكام كما  
لا يصح قبل ان تصب \* وتحقيق ما ذكرنا ان البر واجب لغيره وهو الاختراز عن هتك حرمة اسم الله  
تعالى او خوف لزوم الجزاء لالعينه اذ ليس الى العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة  
وهو نزع الى الشر كونه مائتة لغيره فهو ثابت من وجهه دون وجهه قاله من حيث انه واجب كان ثابتا  
وجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم ثم ثبت بقدرها  
عرضية الوجود للجزاء فثبت لسببه عرضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا عن قدر سببه

وهذا عندنا والشافعي  
رحمه الله جعله سببا  
هو بمعنى العلة وعندنا  
لهذا المجاز شبهة  
الحقيقة حكما خلافا  
لفر روجه الله وذلك  
يبيّن في مسألة التخييز  
هل يبطل التعليق ام  
لا فعندنا يبطله لان  
اليمين شرعت للبر فلم  
يكن بد من ان يصير  
البر مضمونا بالجزاء  
واذا صار مضمونا به  
صار لما ضمن به البر  
للحال شبهة الوجوب  
كالمفصوب مضمون  
بقيته فيكون للفصوب  
حال قيام العين شبهة  
ايجاب القيمة واذ كان  
كذلك لم يبق الشبهة  
الا في محله كالحقيقة  
لا يستغنى عن المحل  
فاذا فات المحل بطل

فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التوفيم  
 \* ولا يقال سلمنا انه ثبت للبر عريضة العدم من الوجه الذي قلتم ولكن لان سلمنا انه ثبت  
 للجزء بقدرها عريضة اثبوت لان ثبوت الجزء متعلق بقوات البر بعد الثبوت لا بالعدم  
 الاصل ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة وعريضة  
 العدم للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لغيره يقتضي ان يكون عريضة  
 العدم له من الاصل لان تثبت له عريضة العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم تثبت عريضة  
 الوجود للجزء بهذه العريضة \* لاننا نقول ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق  
 قد ثبتت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبتت عند قواف البر بعد الوجود فانه لو قال  
 ان فعلت امس كذا فامرأتى طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدد من هذا القبيل  
 فعريضة عدم البر فيه على اى وجه كانت توجب عريضة وجود الجزاء بقدرها \* واذا كان  
 كذلك اى كان الامر كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط \* لم يبق  
 شبهة السبب الا في محله اى محل السبب والضمير راجع الى الشبهة وتذكره باعتبار ان التأنيث  
 غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبه وشبهة على ما مر بيانه في اول هذا الكتاب \* قال  
 الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان  
 شبهة الشيء لا يثبت فيما لا يثبت حقيقة ذلك الشيء الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال  
 بالاتفاق ولا في حق المحازم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة  
 النكاح والبيع لا تثبت فيهما \* فاذا فاق المحل بتجيز الثلاث بطل اى التعليق وفي بعض النسخ  
 بطلت اى اليمين لان التعليق او اليمين يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل  
 وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بقوات المحل لم يبق التعليق لبطان محل الجزاء كما  
 يطل بطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا \* وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق  
 كما شرط الحل لان محمية الطلاق تثبت بمحمية النكاح ومحمية النكاح تقتقر الى بقاء الحل  
 ولا تقتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية \* وشرط الملك في الابتداء لما سذكركم  
 قوله (وعلى قوله) اى قول زفر لا شبهة له اصلا يعنى ليس لهذا المجاز شبهة الحقيقة بوجه  
 لانه لا بد للسبب وشبهته من محل يتعقد فيه كالسبب الحسى والتعلق بالشرط حائل بين المعلق  
 ومحله فوجب قطع السببية بالكناية كالتمس اذا حال بين الرمي والرمى اليه واذا لم يبق له  
 جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط  
 المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر  
 وهو في الحال يمين ومحلهما ذمة الخالف فتبقى بقاءها \* قوله (وانما الملك) جواب سؤال  
 رد عليه وهو ان يقال لما خلا المعلق عن السببية حقيقة وشبهة ينبغي ان لا يشترط الملك  
 والحل في ابتداء التعليق كما لا يشترط لبقائه لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء  
 لما شرط الملك والحل في ابتداء عرفنا انه لم يحل عن شبهة السببية \* فقال اشترط الملك

وعلى قوله لا شبهة له  
 اصلا وانما الملك للمحال  
 اعتبر لرجمان جانب  
 الوجود ليصح  
 الايجاب فلم يشترط  
 للبقاء

في الابتداء ليس لشبهة السببية ولكن اشتراط اعتبار ان هذا تصرف يمين وهي وضعت  
لتحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا كان مضمونا بالجزاء كما بينا فانه اذا علم انه يلزمه ما يتضرر  
به عند ترك البر يتحرز عنه واذ اعلم انه لا يلزمه شيء عند الترك لا يبالى بفوات البر ففوت  
ما هو المطلوب من اليمين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزاء غالب الوجود باعتبار الحال  
الراهنة ثم اذا صححت اليمين بوجود الملك لم يشترط البقاء بالاتفاق \* فكذلك اي فكذلك الملك  
الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء \* ثم استوضح ما ذكر بقوله وذلك مثل التعليق  
اي عدم اشتراط بقاء الحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراطه في الابتداء فان تعليق الثلاث  
بالمالك في امرأة حرمت علي الخالف بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت  
طالق ثلاثا فلان يبقى بدون الحل كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء \* والجواب يعني  
عما استدل به زفر وهو مسئلة التعليق بالمالك في المطلقة ثلاثا ان ذلك الشرط وهو النكاح  
الذي تعلق به الطلاق \* في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة  
العلة له \* وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال اعبد  
ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق  
الذي هو موجب هذا التطبيق فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة  
بالحقيقة \* فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل \* معارض هذه الشبهة اي مانعا  
لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى  
قوله السابقة عليه \* والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب  
ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلل يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها  
بمعارضته واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلل لم يشترط قيام محل  
الجزاء بعد لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحملة ذمة الخالف  
لانه يمين محضة فتبقى بقائها \* وباقي الكلام في هذه المسئلة قد مر في فصل التعليق بالشرط  
قوله (واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال) اذا لمانع من انعقاد الايجاب سببا فيها في ما  
تقدم بعد صدوره من امثلة التعليق الذي هو حائل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك  
في الايجاب المضاف فينقصد سببا لان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة لا ترى  
ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان  
يكون سببا في حقه حقيقة مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم ففرقنا  
ان الاضافة غير مانعة عن سببية الايجاب \* ولهذا قال الله على ان تصدق بدينهم يوم الجمعة  
فتصدق به قبل مجيئه صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاجله لا على نفس  
السبب فاذا عجل المؤجل صح كما اذا عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر بخلاف  
ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فله على ان تصدق بكذا فعجل قبل مجيئه حيث لا يقع عن  
المنذور لان كلمة اذا للشرط والمعلق بالشرط لا ينقصد سببا قبل وجود الشرط فلا يصح

فكذلك الحل وذلك  
مثل التعليق قبل  
الملك يصح في امرأة  
حرمت بالثلاث على  
الخالف بالمالك  
وان عدم الحل  
عند الخلف والجواب  
عنه ان ذلك الشرط  
في حكم العلل فصار  
ذلك معارضا لهذه  
الشبهة السابقة عليه  
واما الايجاب المضاف  
فهو سبب للحال وهو  
من اقسام العلل على  
ما نين ان شاء الله تعالى  
واما السبب الذي له  
شبهة العلل فمثل ما قلنا  
في اليمين بالطلاق  
والعتاق والله اعلم  
بالصواب

(التعجيل)

التجليل قبله \* وسيأتيك زيادة بيان لهذا الفصل ان شاء الله تعالى \* فقل ما قلنا بمعنى السبب الذي قلناه سبب مجازا هو السبب الذي له شبهة العلل على ما قرع سمك تقريره والله اعلم

﴿ باب تقسيم العلة ﴾

اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة بوجه لا تقسيم حقيقة العلة فانها ليست بمنقسمة على هذه الوجوه المذكورة \* ثم العلة الشرعية الحقيقة تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسماء بان تكون في الشرع موضوعا لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة \* وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم \* وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار الشيخ \* ثم انما تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام خمسة عقلية علة اسماء ومعنى وحكما وفي نظائرها كثرة \* وعلة اسماء ومعنى لا حكما كالبيع لشرط الخيسار وعلة اسماء وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسماء كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسماء ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سماه الشيخ وصفه شبهة العلل \* وعلة اسماء لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب \* والقسم المذكور رابعا فيه وهو العلة التي لها شبهة بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانها اما علة اسماء ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسماء ولا حكما كعلة العلة ولكن باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عند جعله الشيخ قسما آخر فصارت الاقسام سبعة \* والقسم السابع بالقسمة العقلية وهو العلة حكما لا اسماء لا معنى مذكور في الباب الذي يليه وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة \* والضمير في وهو الحقيقة وهو المجاز راجع الى القسم معنى في حين الاسباب اي في درجاتها ومحلهما والخير كل مكان فيعمل من الخوز هو الجمع \* وفي الصحاح الخير ما انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية خير \* فقل البيع المطلق اي البيع البات الخالي عن شرط الخيار ونحوه \* وما يجري مجرى ذلك اي يجري ماذ كرنا من العلل مثل التطبيق لوقوع الطلاق والاعتاق لازالة الرق واثبات الحرية والنذر لايجاب المنذور ونحوها \* لما ذكرنا من تفسيرها اللام متعلقة بكون هذه الامثلة من القسم الاول يعني هذه الاشياء علل حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن التعبير وحقيقة ما وضعت له في الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه المثابة فتكون عللا حقيقة \* قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر هذه الامثلة كل واحد منها علة اسماء من حيث انه موضوع لاجل هذا الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب \* وعلة حكما من حيث ان هذا الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخي عنه فكان علة حقيقة \* وانما فسر المعنى بقوله

(باب تقسيم العلة)

وهي سبعة اقسام  
علة اسماء وحكما  
ومعنى وهو الحقيقة  
في الباب وعلة اسماء  
لا حكما ولا معنى  
وهو المجاز وعلة  
اسماء ومعنى لا حكما  
وعلة هو في حين  
الاسباب لها شبهة  
بالاسباب ووصف  
له شبهة العلل وعلة معنى  
وحكما لا اسماء وعلة  
اسماء وحكما لا معنى  
اما الاول فقل البيع  
المطلق للملك والنكاح  
للحل والقتل للقصاص  
وما يجري ذلك من  
العلل لما ذكرنا  
من تفسيرها وحقيقة  
ما وضعت له وانما  
نفني بالمعنى ما تقدم  
وهو الاثر

وإنما معنى بالمعنى كذا لا يتوهم أنه أراد به المعنى القوي أو الاصطلاحى كما يشير إليه كلام  
شمس الأئمة قوله ( وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم ) لاختلاف في أن  
العلة عقلية كانت أو شرعية تقدم في العلول رتبة \* ولا خلاف بين أهل السنة في أن العلة  
العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الحاتم وفعل التحرك يقارن صيرورة  
الفاعل متحركا وكذلك شرعية يقارن الانكسار والاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكن ما تقارن  
لزم بقاء الاعراض أو وجود العلول بلا علة وكلاهما فاسد \* ولكنهم اختلفوا في جواز  
تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقدما وتأخرا زمانيا \* فذهب  
المحققون منهم إلى أنها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة وإليه أشار الشيخ بقوله وذلك  
كالاستطاعة مع الفعل \* وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعنى الواجب في العلة  
الشرعية الحقيقية أقتران العلة والحكم عندنا كما أن الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانها  
عند جميع أهل السنة فإذا تقدمت أى العلة الشرعية على الحكم لم تسم علة مطلقة أى تامة  
حقيقية بل تسمى علة مجازا أو سببية معنى العلة \* ومن مشايخنا مثل أبى بكر محمد بن الفضل  
وغيره من فرق بين الفصلين أى العلة الشرعية والعلة العقلية أو العلة الشرعية والاستطاعة  
فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية أو تراخي الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك في العلة  
الشرعية وقال لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز أن لا يتصل الحكم بها ويتأخر  
عنها المانع \* كذا ذكر شمس الأئمة وهذا اللفظ يشير إلى جواز تأخر الحكم عنها عندهم  
دون الوجوب وإلى عدم اشتراط الاتصال \* ولفظ الكتاب يشير إلى وجوب التأخر  
وعدم جواز المقارنة عندهم \* وذكر صدر الإسلام أبو اليسر في اصول الفقه قال بعض  
الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بلفصل وهذا يدل على جواز التأخر بشرط الاتصال \*  
وجه قولهم أن العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور أن تكون موجبة حكمها لأن العدم لا يؤثر  
في شيء وإذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة وإذا جاز  
تقدمها زمانا جاز بزمانين وازمنه \* بخلاف الاستطاعة لأنها عرض لا يلقى زمانين فلزم  
القول بمقارنته الفعل أيها لا يلزم وجود العلول بلا علة أو خلو العلة عن العلول فاما  
العلل الشرعية فوصوفه بالبقاء لأنها في حكم الجواهر والاعيان الاترى ان فسخ البيع  
والاجارة والرهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود جائز بعد ازمنه متطاولة ولو لم  
يكن لها بقاء شرطا لما تصور فسخها بعد مدة وإذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها  
ما يلزم في الاستطاعة \* وهو معنى قوله فيتصور بقاءها وتراخي الحكم عنها بلفصل أى بلا  
لزوم فصل بين العلة والعلول لأنها لما كانت باقية وقت وجود الحكم ثبت الاتصال بينهما  
ضرورة والجواب عنه أنه قد ثبت بالدليل مقارنته العلة العقلية معلولها ومقارنته الاستطاعة  
الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل فوجب أن يكون العلة الشرعية مقارنته الحكم أيضا  
على أن لعل الشرع اعراض في الحقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا أنها

وليس من صفة العلة  
الحقيقية تقدمها على  
الحكم بل الواجب  
اقترانها معا وذلك  
كالاستطاعة مع الفعل  
عندنا فإذا تقدم  
لم يسم علة مطلقة  
ومن مشايخنا  
من فرق بين الفصلين  
وقال لا بل من صفة  
العلة تقدمها على  
الحكم والحكم يعقبها  
ولا يقارنها بخلاف  
الاستطاعة مع الفعل  
لان الاستطاعة عرض  
لبقاءها ليكون الفعل  
عقبها فلضرورة  
عدم البقاء يكون  
مقارنة للفعل فاما  
العلل الشرعية فاما  
بقاء وانما في حكم  
الاعيان فيتصور  
بقاؤها وتراخي الحكم  
عنها بلفصل

واما الذي هو علة

اسما فاسبق ذكره من  
الايجاب المعلق  
بالشرط على مامر  
ذكره واما العلة اسما  
ومعنى لاحكما فقول  
البيع الموقوف هو  
علة اسما لانه بيع  
مشروع ومعنى لان  
البيع لغة وشرطا وضع  
الحكمه وذلك معناه  
لاحكما لان حكمه  
تراخي للمانع فاذا زال  
المانع ثبت الحكم به  
من الاصل فيظهر انه  
كان علة لاسباب وكذلك  
البيع بخيار الشرط  
علة اسما ومعنى لاحكما  
لان الشرط دخل  
على الحكم دون  
السبب لان دخول  
الشرط فيه مخالف  
للقياس ولو جعل  
داخلا على السبب  
لدخل على الحكم  
ايضا واذا دخل على  
الحكم لم يدخل على  
السبب وكان اقلهما  
اولى فبقى السبب  
مطلقا فلذلك كان علة  
اسما ومعنى لاحكما  
ودلالة كونه علة لا  
اسبابا قلنا ان المانع اذا  
زال وجب الحكم به  
من حين الايجاب

موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقد والشرعية لان العقد  
كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة لها الى بقائها  
لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبق حتى يوجد ما يرفعه وهو لا يقولون  
الفسخ برده على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد \* ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب  
البعض فلذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد  
لان الحكم ليس بمعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشارة صدر  
الاسلام في اصول الفقه (قوله واما الذي) اي القسم الذي هو علة اسما فاسبق ذكره من الايجاب  
المعلق واليمين قبل الخت فان كل واحد منهما علة اسما لوجود ضرورة العلة وكذا الحكم اذا ثبت  
يضاف اليه بلا واسطة فان الكفارة تضاف الى اليمين والطلاق والعتاق الواقع يضاف الى التطلق  
او للاعتاق السابق ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والخت  
واحكما \* وهو ظاهر \* وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صورة الايجاب والقبول  
لا معنى واحكما لعدم التأثير والحكم \* قال شمس الائمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون  
ثبوت الحكم عند تقريره لا عند ارتفاعه وبعد الخت لا يبقى اليمين بل ترتفع وكذا بعد وجود  
الشرط في اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قوله ( واما  
العلة اسما ومعنى لاحكما فقول البيع الموقوف) كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة \*  
اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد  
ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع حكمه \* وذلك معناه اي اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان  
البيع لغة وشرعا موضوع لا فائدة للمالك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انفع لا فائدة للمالك وقد ظهر  
اثره في الحال فان المالك في البيع ثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع بتوقف  
اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت للمالك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فثبت انه  
علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه بخت كذا في اجازات الاسرار \* لاحكما  
لان حكمه اي حكمه الاصل وهو اثبات الملك البات تراخي الى اجازة المالك للمانع وهو حق المالك  
لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت للمالك البات قبل الاجازة لتضرر به لخروج  
العين عن ملكه بدون رضاه \* فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اي يستند  
الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه كان علة لاسباب  
يعني لا يتوهم تأخر الحكم عنه انه سبب لعله لان العلة قد يتأخر حكمها المانع فان اصل البيع  
صحيج من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعي الى ان يفرقا وهذا تأخر للمانع وهو الخيار  
وشهر رمضان سبب اي علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك العدة  
من ايام اخر كذا ذكر القاضي الامام في الاسرار في هذا المسئلة \* وهذا الكلام منه مستقيم لانه  
قابل لجواز تخصيص العلة ولكن ما ذكره الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخي للمانع مشكل  
على اصله لانه يشكر تخصيص العلة وما ذكره يؤدى الى القول بالتخصيص \* ويمكن ان يجاب

عنه بانه انما انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتختلف الحكم لمانع  
وهنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتختلف الحكم عنها فلا يكون  
تخصيصا \* واقتال ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف  
عنها لمانع لم يبق علة حقيقة وحينئذ يجوز التخصيص ويرتفع الخلاف والامر بخلافه  
وكذلك اى ومثل البيع الموقوف للبيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لاحكما \* لان دخول  
الشرط في البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضى عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا  
تعليق التمليك بالخطر وهو قار الا ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع  
بادخال الشرط في الحكم الذى هو اقل خطرا فكان اولى بالاعتبار من ادخاله في السبب الذى  
هو اكثر خطرا تقريبا للخطر بقدر الامكان \* فيبقى السبب وهو البيع مطلقا اى غير معلق  
بالشرط كالبيع الخالى عن الخيار فلذلك اى لكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى لاحكما لتعلق  
الحكم بالشرط ودلالة لكونه علة لاسباب ما قلنا في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال  
بمضى المدة او باسقاط من له الخيار \* وجب الحكم اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من  
وقت الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة \* الا ان اصل الملك لما صار  
معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالتى الموجود في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف  
على ان يتخذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت في الملك صفة التوقف  
لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان يتخذ  
ثبوت الملك له كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* وانما ذكر قوله ودلالة كونه علة لاسباب  
اشارة الى الفرق بينه وبين عقد الاجارة فالزله شبا بالسبب كما سنده \* وقوله ههنا اى  
المانع اذا زال يشير الى تخصيص العلة ايضا لان الجواب ما مر قوله ( وكذلك ) اى ومثل  
ما ذكرنا من البيع الموقوف للبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة للملك المنفعة والاجرة \*  
اسما لانه وضع له والحكم بضاف اليه \* ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره \* لاحكما  
لما عرف في موضعه من المبسوط وغيره ان هذا العقد وارد على المعدوم وهو المنافع التى  
توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها  
وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثل فثبت انه ليس بعلة حكماء \* وكان ينبغي ان لا يجوز  
هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المستفاد بها الموجودة  
في ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولو زوم الحاجة كما تقام عين المرأة مقام ما هو  
المقصود بالنكاح في العقد والتسليم وتقام الذمة التى هى محل التسليم فيه مقام تلك العقود عليه في  
حكم جواز التسليم \* ولذلك اى ولكونه علة اسما ومعنى صحيح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح  
اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافرين لوجود  
علة اسما ومعنى لكنه عقد اى عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى  
الاضافة يعنى هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة  
لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينقصد وقت وجود  
المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء \* وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود منفردة بتجدد

وكذلك عقد الاجارة  
علة اسما ومعنى لا  
حكماء لما عرف في  
موضعه ولذلك صح  
تعجيل الاجرة لكنه  
يشبه الاسباب لما فيه  
من معنى الاضافة  
حتى لا يستند حكمه

وانفقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة وتقدير تسليم العين ولا يثبت مستند الى وقت العقد لان اقامة الغير بمقام المنفعة في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالموصية المضافة الى ما يمر بخيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدره لان اضافة الانقضاء الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انقضائه في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه \* بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انقضاءهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يخرج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا \* ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة في هذا العقد لعدم المعقود عليه فلم ينعقد في حقه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت ملك الاجرة به في الحال كما يثبت ملك ائتمن بالبيع \* لاننا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا نثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البديلين ونظرا للجناين فان ملك المنفعة لما يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجرة للمؤاجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للمؤاجر ايضا لان حق المستأجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق المعادلة واجبة الرعاية \* وهذا بخلاف ما اذا تعجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمدين اذا عجل الزكاة قبل الحول لا يقع زكاة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة قوله (وكذلك) اي وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكان نذر المضاف الى وقت في المستقبل \* علة اسمها لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم \* لاحكامنا لآخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال ولكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدير اوجبت شبهة السبب الحقيقية الاضافة اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب يثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصر على مستندا الى اول الايجاب \* ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال الله على ان تصدق بدينهم فدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور عندما خلا فالزفر فرجه الله كاداء الزكاة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلاة الى زمان المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف فرجهما الله لوجود العلة اسما ومعنى \* وعند محمد وزفر فرجهما الله لا يجوز به لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما وجبه الله تعالى من العبادات البدنية في وقت بعينه لا يجوز اذاؤه قبله فكذا ما توجه على نفسه بخلاف الواجبات المالية \* الا

وكذلك كل ايجاب  
مضاف الى وقت فانه  
علة اسما ومعنى لاحكامها  
لكنه يشبه الاسباب  
وذلك ان يوجد ركن  
العلة اسما ومعنى وتر  
اخر عنه وصفه فيتر  
اخر الحكم الى وجوده  
واذا وجد الوصف  
انصل بالاصل لحكمه  
فكان بمعنى الاسباب  
حتى يصح اداء الحكم  
قبله

ان ابا حنيفة و ابا يوسف رجاهما الله يقولان ان الناذر يلزم بنذره الصلوة والصوم دون الوقت لان معنى القرية في الصوم والصلوة لا في تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبرا كما في الصدقة ولا يقال العبادة في بعض الاوقات قد يكون افضل كما ورد به الاثر لاننا نقول النذر لا ينقد بالفضيلة بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفة وعاشوراء فصام بعد مضى ذلك اليوم يومادونه في الفضيلة عن وجوب نذره مع قدرته على مثل ذلك الوقت فيما بعد بخلاف الصوم الفرض والصلوة الفرض لان الشروع جعل الوقت سببا فيهما فاداهما قبل الوقت كان اداءه قبل السبب فلا يجوز اليه اشير في المبسوط \* وكان ذلك اى ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف من القسم الرابع \* ثم شرع في بيان القسم الرابع فقال ذلك اى القسم الرابع ان يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود الوصف فن حيث وجود الاصل كان الموجود علة لان الوصف تابع للاصل فعدمه لا يعدم الاصل ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان ايجابه للحكم باعتبار الوصف وهو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا \* فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه اى اذا وجد الوصف وثبت الحكم اتصلا بالاصل بطريق الاستناد اذا الوصف لا يستقل بنفسه فيصير الاصل بذلك الوصف علة \* فكان اى الاصل قبل وجود الوصف بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهى الوصف \* وقوله حتى يصح اداء الحكم اى الواجب قبله اى قبل الوصف متصل بقوله ان يوجد ركن العلة اسماء ومعنى ويتراخى عنه وصفه \* ويحتمل ان يكون متصلا بقوله بمعنى الاسباب اى له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس بسبب حقيقة بل هو بدون الوصف علة حتى صح الاداء قبله \* وذلك اى ما يشبه الاسباب من العلة مثل نصاب الزكاة \* قال مالك رحمه الله ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه تاما بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت \* وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالمسافر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حولا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب \* وقيل ان يجعل الاصل سائمة \* واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الاجل كالمدينون اذا عجل الدين كالمسافر اذا صام صح فرضا كالقيم اذا صلى في اول الوقت \* واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا في الاسرار \* ولكن المذكور في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي ان النصاب اذا هلك قبل الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير منه اذا بين له ان يعطيه معجلا وان اطلق عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله

وذلك مثل زكاة النصاب في اول الحول هو علة اسمائه ومعنى اما اسمائه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغناء يوجب المواصلة لكنه جعل علة بصفة التمام فلما تراخى حكمه اشبه بالاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به الى ما هو شبيه بالعلل

\* وعندنا هو علة في اول الحول ولكن له شبه الاسباب كما ذكر في الكتاب \* لانه اى النصاب \* وضع له اى لا يجاب الزكوة شربا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب اذا الفناء يوجب المواساة اى الاحسان الى الغير لقوله تعالى \* واحسنوا وانفقوا \* والفناء في النصاب دون وصفه وهو النماء \* وفي المغرب يقال آسيته لى مؤاساة اى جعلته اسوة اقتدى به ويقتدى هو بى او واسيته لغة ضعيفة \* لكنه اى النصاب علة بصفة النماء لقوله عليه السلام \* لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول \* فلما تراخى حكمه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء \* اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب \* ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين \* احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل واليمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمى وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل اليمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في الرعى وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبه بالسبب \* وكأنه احتزبه عن الرعى ونحوه فانه علة للجرح وان توقف الجرح على تحريك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى الرعى اليه ونقوده فيه لان بعض الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبه بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كذلك \* والثاني ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذى هو في الحقيقة فضل على الفناء يوجب المواساة كاصل الفناء ويثبت او يزاد به السر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان اثره في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا \* ثم بين جهة العملية في النصاب وجهة اصالتها فقال \* ولما كان اى الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه \* اشبه اى النصاب العلة اذ السبب الحقيقي ان تراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد \* وكان شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعنى النصاب شبه العلة من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذى هو وصفه وتابع له فيرجح الشبه الذى ثبت له من جهة نفسه على الشبه الذى ثبت له من جهة وصفه \* ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بينا انه علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا \* فقوله قطعا داخل تحت النفي يعنى لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لقوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا للوجوب

ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلة وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما شبه العلة وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول

بمخلاف ما ذكرنا من البيوع بمعنى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها  
موجودة قبل وجود الاجارة والشرط الان حق المالك التعليق بالشرط يمنع ثبوت الحكم فعند  
زوال المانع يثبت الحكم من اول الاحتجاب بلا شبهة فلذلك يملك المشتري المبيع زواله المتصلة  
والمنفصلة \* وبمخلاف المسافر اذا صام شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى  
يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها \* ولما اشبه النصاب للعلل وكان  
النصاب اصلا كان وجوب الزكاة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف  
لا يقدم بنفسه بل بالوصف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حول  
كرجل يعيش مائة يكون الوصف بهذا البقاء ذلك الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان  
واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكاة قبل تمام  
الحول على خلاف ما قاله مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة \* لكن ليصير  
المؤدى زكاة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة في الحال فاذا  
تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن  
كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداءه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان  
القربة قدمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكاة \* وان اداءه الامام كان له ان يسترد منه  
اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع ( فان قيل ) لو عجل الزكاة  
الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارتنوا العياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى  
عن الزكاة كذا في التبيين ولو صار المؤدى زكاة بعد الحول لشرط اهلية المصرف عند  
تمام الحول كما شرط كمال النصاب ( قلنا ) وصف كون النصاب حولا وان ثبت بعد تمام الحول  
لكنه يثبت مستندا الى اول السبب بحكمه فيصير المؤدى زكاة بعد الحول من حين الاداء  
لا مقتصر على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استثناءه  
او ارتداده قبل الحول وبعده سواء \* والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل  
يسقط بموت المدينين ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وموت صاحب المال في اثناء  
الحول ههنا يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته \* وكذا المدينون يملك اسقاط الاجل  
ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله ( وكذلك ) اى  
ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وجرح المريض  
عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاياة والوصية ونحوها \* اسما  
لانه وضع في الشرع لتغير من الاطلاق الى الحجز \* ومعنى لانه مؤثر في الحجز عن التصرف  
فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن مالك  
\* انك لان تدع ورثتك اغنياء خيره ان تدعهم حالة يتكففون الناس \* فمنعه عن التبرع فيما  
وراء الثلث لحق الورثة \* الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجز عن التصرف يثبت  
بالمرض بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر

وكذلك مرض  
الموت علة لتفسير  
الاحكام اسما ومعنى  
الان حكمه يثبت به  
بوصف الاتصال  
بالموت فاشبه الاسباب  
من هذا الوجه وهو  
في الحقيقة علة

آخر كنوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى لو وهب المريض جميع ماله سلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لأن العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مرضا ممتثلا من اول وجوده لان الموت يحدث بالآلام تجتمع وعوارض مزيلة لقوى الحيوية وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازه صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفته \* وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا \* وكذلك اي ومثل المرض او النصاب الجرح علة للهلاك \* اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان \* ومعنى لانه مؤثر فيه ولكن تراخي حكمه عنه وهو الهلاك الى وصف السراية \* وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت به كشوت الموت بالمرض لا كوصف النماء في النصاب فانه ليس بثابت به فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف \* قال شمس الأئمة رحمه الله وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والادعي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الوجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن الواجب \* قال وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالوصف فلا يمكن جعل الوصف واحدا وصفي العلة ليكون سببا لعله ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين فلذا جعلناها اي النصاب والمرض والجرح علة تشبه السبب قوله (وكذلك) اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره ما هو علة العلة \* فانه الصمير راجع الى ما \* علة تشبه الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية كحكم المقتضي مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضي وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة حكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبهها بالسبب \* وهذا القسم هو الذي سماه الشيخ سببا في معنى العلة في باب تقسيم السبب اورده في الموضوعين باعتبار الشبهين \* وذلك اي ما هو علة العلة مثل شراء القريب فانه علة للعق ب واسطة الملك اذا اشترى بوجب الملك والملك في القريب يوجب العق ب قوله عليه السلام \* من ملك ذارحم محرّم منه عق عليه \* فيصير العق مضافا الى الشراء لكون الواسطة هي الملك من موجباته فكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة تأدى به \* بخلاف ما اذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة حيث لا تأدى به الكفارة لان

وهذا اشبه بالعلل من  
النصاب وكذلك  
الجرح علة اسما ومعنى  
لكن تراخي حكمه الى  
وصف السراية  
وذلك قائم بالجرح  
فكان علة يشبه  
الاسباب وكذلك  
ما هو علة العلة فانه  
علة يشبه الاسباب  
وذلك مثل شراء  
القريب لما كان علة  
للكان علة للعق  
ايضا

الواسطة وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا عنده لا وجوباً به والعتق عند وجوده مضاف الى ما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم يقرن به نية الكفارة حتى لو اقترنت به النية عند التعليق بان عني بقوله ان اشتريتك فانت حر الحربة عن الكفارة اجزى عنه لاقران نية الكفارة بالاعتاق كذا في المبسوط \* وكذلك اي مثل شراء القريب الرمي علة للقتل شبهة بالاسباب لانه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء ونفوذ في المقصود بالرعي الان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما تراخي الحكم عن الرامي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي شبهة الاسباب \* وكذلك اي وكالرمي التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا نكذب ضمنوا الدية عندهم لا ذكرنا يعني في مسألة شراء القريب ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم فن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية \* ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا ضمان عليهم بحال انهم اتوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة مالو اتوا على الشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى السبب هو تعدل الى ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع المزكين لم يضمن المزكون شيئا \* والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجعلوا ماليس بموجب موجبا اذا الشهود بالزنا بدون الاحصان بموجب العقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فالزكون باثناء الخير كذا يعملوا سبب التلغ بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد انقلبت الشهادة تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لان تعدل لم يحدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلم يضاف الى علة العلة كذا في الاسرار قوله ( واما الوصف الذي له شبهة العلة فكل حكم تعلق بكذا ) اي الوصف الذي كذا فاحد الوصفين المؤثرين من العلة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة العلة لتأثير كل واحد منهما في الحكم حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا \* وهذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شرطى البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فقال احد الوصفين اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلة بل مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لقوات الشرط الثاني من العلة لكن له شبهة العلة لكونه احد ركني العلة او اركانها \* وهذا القسم هو الذي سمياه علة معنى لا اسما ولا حكما وكان هذا الخلاف راجع الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو العلة عند

وكذلك الرعي الان  
الحكم لما تراخي عنه  
اشبه الاسباب وكذلك  
التزكية عند ابي حنيفة  
رحمه الله بمنزلة علة  
العلة حتى اذا رجع  
المزكي ضمن لما  
ذكرنا واما الوصف  
الذي له شبهة العلة  
فكل حكم تعلق  
بوصفين ومؤثرين لا يتم  
نصاب العلة الا بهما  
فكل واحد منهما شبهة  
العلل حتى اذا تقدم  
احدهما لم يكن سببا  
لانه ليس بطريق  
موضوع وليس بعلة  
لكن له شبهة العلة  
واهذا قلنا ان الجنس  
بانفراديه يحرم النسبة  
وكذلك القدر لان  
ربوا النسبة شبهة  
الفضل فيثبت بشبهة  
العلة وهو احد  
الوصفين

بعض وصفة الاجتماع هي العلة عند قوم \* والوصف الزائد على المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة بدونه عند آخرين حتى قالوا في سفينة لا تفرق بوضع كرو وتفرق اذا زيد على الكرك في اذا وضع فيها كرو وقفز حتى غرقت كان الكرك والقفز جميعا علة لتلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وقفز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث على ما عرف تمامه في الميزان فكان الشيخين اختار القول الثاني او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني خاليا عن وصفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة \* غير عين لكونه عينا فلم يكن له تأثير في الحكم فكان سببا محضاً واختار الشيخ المذهب الاول فكان الوصف الاول نوع تأثير في الحكم قبل وجود الآخر فلم يجعل عن معنى العلة \* ولهذا اي ولان لا خد الوصفين شبهة العلة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي له علة الربوا بحرمة ربوا النسب حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز \* وكذا القدر حتى لو اسلم شعير في حنطة او حديد في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسب شبهة الفضل فان للتقدمية على النسب علة فلو علة حتى كان الثمن في البيع نسبته اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسب مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتاً من حرمة الفضل لقوله عليه السلام \* اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد \* ويجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانه اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة \* ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة الفضل لشبهة العلة \* لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل \* لانا نقول ثبوت حرمة النسب باحد الوصفين باعتبار انه علة \* تامة لثبوتها باعتبار التوزيع اذا التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شئ منها به قوله (واما العلة معنى وحكما لاسما) فهي الوصف الآخر وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين \* واحترز بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر هو العلة والوصف الاخر شرط \* اما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه \* لانه اي الوصف الموجود آخر \* شارك الاول في الوجوب اي في احساب الحكم \* ولكنه ترجح على الاول بالوجود اي بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه \* فان قيل لما شارك الاول في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا \* قلنا لانه ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المن الاخير في السفينة والقدر الاخير في السكروردة احد الزوجين فان الحكم فيها مضاف الى الوصف الاخير \* وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انما اضمنا الفرقة اليه لانه ماصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته \* وذكر في التقويم ان الحكم انما يضاف الى آخر اوصاف العلة لان ماضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كعله العلة فكان له حكم العلة \* وذلك اي تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى آخرهما وجودا مثل القرابة والملك لاعتق في القريب فان كل واحد

واما العلة معنى وحكما  
لا سماء فكل حكم  
تعلق بعلة ذات  
وصفين مؤثرين فان  
اخرهما وجودا علة  
حكما لان الحكم  
يضاف اليه لانه ترجح  
على الاول بالوجود  
وشاركه في الوجوب  
ومعنى لانه يؤثر فيه  
لا سماء لان الركن يتم  
بهما فلا يسمى بذلك  
احدهما

من الوصفين مؤثر فيه \* اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستدلال فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الا ترى انها صيبت عن ادنى الرقين وهو النكاح احتراز عن القطع فلان نصان عن اعلاهما كان اولى \* وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بعدد الملك والنفقة صلة والزكوة تجب صله للفقراء بالملك وكذا العشر توضحه ان الملك عله الملك الاعناق كالنكاح عله الملك الطلاق فكان في الملك معنى العله لانه معمل للعلمة واذا اظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع عله واحدة لان يكون القرابة عله والملك شرطاً كزعم الشافعي رحمه الله \* ثم الحكم بضاف الى الوصف الاخير منهما وجود لما يدنا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافاً اليه حتى صار المشتري معتقاً لان الشراء يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق الثابت به مضافاً الى الشراء فيكون الشراء اعتاقاً بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعناق كما قال الشافعي رحمه الله لان الحكم لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاولى كالرعي يكون قتلاً بواسطة النفوذ والوصول الى المرمى بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتاق تقع عن الكفارة عند النية ويخرج به عن العهدة لانه تحرير رقبة على قدر مالز منه بالنص \* فتبين هذا ان الحكم مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافاً اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقاً تاماً ولما وقع من الكفارة كاعتاق ام الولد \* ومتى تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبد مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقاً بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقاً بواسطة الملك وهذا كالمشهد الى جلان بنسب رجل فورث به وحجب الابد ثم رجعا فان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا بالابد ما تلفا عليه من الارث وان كان قبل الموت لم يضمننا لان الارث يثبت بالموت والنسب جميعا فان كان الموت سابقاً اضيف الى النسب فصار متلفين على الابد نصيبه باثبات نسب الاقرب وان كان متأخراً كان الارث مضافاً الى الموت الثابت بعد النسب فابصر الشاهدان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما فكذا ههنا كذا في الاسرار \* ورأيت في بعض فوايد هذا الكتاب انه لو ملك عبداً مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجوز به عن الكفارة لان العتق يضاف الى القرابة وهي امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشراء لانه امر اختياري فيصالح للتكفير \* وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به العتق في الشراء امر جبري ايضاً كالقرابة ههنا والدعوى التي توجب القرابة ههنا امر اختياري كالشراء هناك فيمكن ان يجعل بالدعوة معتقاً كما جعل بالشراء ولهذا جعل معتقاً بها في ضمان نصيب الشريك لكن ان ثبت الرواية فالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبتت بالدعوة لم يثبت مقتصرة على حال الدعوة بل تثبت من حال العلوق فيستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية في ذلك الزمان فلا ينوب عن الكفارة كما ينوب في المحلوف بعتقه فيكون الدعوة

وذلك مثل القرابة  
والملك للعتق فان  
الملك الذي تأخر  
اضيف اليه حتى  
يصير المشتري معتقاً  
ومتى تأخرت القرابة  
اضيف اليها حتى  
لو ورث اثنان  
عبد ادعى احدهما  
انه ابنه غرم لشريكه  
واضيف العتق الى  
القرابة بخلاف شهادة  
الشاهدين فان آخر  
هما شهادة لا يضاف  
الحكم اليه لانه لا يعمل  
الا بالقضاء والقضاء  
يقع بالجملة فلا يترجح  
البعض على البعض  
في الحكم فاما العله  
اسماً وحكماً لا معنى  
فثل السفر للرخصة

والمرض ومثل النوم  
للحدث وذلك ان  
السفر تعلق به في  
الشرع الرخص فكان  
علة حكما ونسبت  
الرخص اليه فصار  
علة اسما ايضا لا ترى  
ان من اصبح صائما ثم  
سافر لم يحل له الفطر  
ومع ذلك اذا افطر لم  
يلزمه الكفارة وهذا  
ليس بعلة حكما  
ولامعنى فلما صار شبهة  
علمنا انه علة اسما واما  
المعنى فلان الرخصة  
تعلق بالمسقة  
في الحقيقة الا انه  
اضيف الى السفر لانه  
سبب المشقة فاقم  
مقامها وكذلك  
المرض الا انه

اعتاق في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشراء فان الملك يثبت به مقتصر عليه من كل وجه  
فيكون الشراء اعتاقا من كل وجه كما بينا في صلح الكفارة \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا ورث اياه  
ينوي به الكفارة حيث لا يجزيه او ورث رجلا ن عبدا هو قريب احدهما حتى عتق عليه  
حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان موسرا لان الميراث يثبت للمرء بدون صنع العبد  
فلا يمكن ان يجعل اعتاقا بواسطة الملك والتكفير بتأدي بالاعتاق بخلاف شهادة الشاهدين  
فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان يثبت  
استحقاق الحكم عنده \* لانه اى المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء ان ليس الشاهد  
ولاية الزام والقضاء يقع بشهادتهما جلة ولا يتصور فيه كون احدهما سابقا والاخر متمم العلة  
الاستحقاق \* ولان الشاهد نقل علمه الى القاضي وعلمه اوجب القضاء عليه ولا يتصور الرجحان  
في حصول العلم ولان في الشهادة وصف الكرامة للشاهد فان قبول قوله كرامة له ووصف  
الجملة للمشهد له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلا \* وبخلاف ما اذا جرح  
رجلان رجلا احدهما بعد الاخر فمات الجرح كان الموت مضافا الى الجرحين لا الى الجرح  
الاخير لان كل جراحة علة تامة بنفسها والحكم في العلل اذا اجتمعت تضاف الى كل واحدة  
كان ليس معها غيرها وكلامنا في علة واحدة لها وصفان وكذا لا يتيقن بان الحكم وهو الزهوق  
يايهما حصل فلا يمكن التراجع حتى لو جرح احدهما وجز الاخر رقبته كان الحكم مضافا  
الى الجزء لاتصال الحكم به يقينا \* وبخلاف الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضاف الحكم  
الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا لان كل واحد منهما علة على حدة فلا يوجب علة ملك  
البيع والقبول شرط في حقه والقبول علة ملك الثمن والايجاب شرط في حقه فيضاف كل  
واحد من الحكمين الى علة كذا في الطريقة البرغرية \* والاولى ان يقال علة الملك هي  
العقد الذي حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي يسمى بالبيع ويوصف  
بالبقاء ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول قوله (والمرض)  
عطف على السفر اى السفر والمرض كل واحد منهما للرخصة الثابتة به اسما وحكما  
لامعنى \* وذلك اى كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص اى  
ثبت متصلة به حتى اذا جاوز ثبوت المصر قصر الصلوة فكان علة حكما \* ونسبت الرخص  
الى السفر شرما يقال رخصة السفر القصر والافطار فكان علة اسما ايضا \* لا ترى  
ايضا لكونه علة اسما \* لم يحل له الفطر يعنى في هذا اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب  
عليه اداء الصوم حقا لله تعالى وانما انشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرروا وجوبه عليه  
اذا لسفر ليس بمناف للاستحقاق \* وهذا اى هذا السفر في حق هذا اليوم ليس بعلة حكما  
لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه \* ولامعنى لان المؤثر هو المشقة لانفس  
السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بعلة حكما ولا معنى علمنا  
انه علة اسما ولو لم يكن علة اسما ايضا لوجب الكفارة لوجود الافطار بلا ترخص صورة

متنوع فاهو سبب المشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك ﴿ ٢٠٠ ﴾ النوم مما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم

ومعنى \* واما المعنى اى فوات معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلق بالمشقة في الحقيقة دون السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى اليه بقوله \* يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر \* الا انه اى لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب \* قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقويم السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلوا عن قليل مشقة وقد تعذر الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذي هو علة العلة \* وابدأ بضاف الحكم علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما \* وكذلك اى ومثل السفر المرض علة للرخصة \* اسما لان الرخصة المتعلقة به تنسب اليه كما تنسب الى السفر رخصة \* وحكما لان الحكم ثبت مقتربا به من غير تأخر \* لامعنى لان العلة المعنية مالهها اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحتة وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة \* وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب كذا ذكر المصنف في شرح التقويم وهو معنى قوله الا انه اى المرض متنوع الى آخره قوله (وكذلك) اى ومثل المذكور سابقا للاستبراء وهو الاحتراز عن الوطى \* ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها \* متعلق بالشغل اى وجوبه متعلق بالشغل هو مصدر شغل المبنى للمفعول لاشغال المبنى للفاعل يعنى هو متعلق في الحقيقة بوه اشتغال الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بماء آخر والاحتراز عن سقى زرع الغير المنهى عنه بقوله عليه السلام \* من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقى ماء زرع غيره \* وذلك يجب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطى \* بملك اليمين الذي هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطى \* وبالملك يتمكن من الوطى \* فمن حيث ان يتمكن من الوطى لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقم مقامه كذا في شرح التقويم \* واشير في التقويم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد الا انه لو علق بالماء وهو امر باطن لتعذر علينا مراعاته فعلى بالسبب المؤدى الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطى \* بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البائع ومن غير ظهور براءة رحها عن مائه فلو ابحنا الوطى \* لثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى \* وانما لم يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطى بالنكاح في الحرة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب عليه الاستبراء وان احتمل رحها

مقامه فصار حدثا وانما نقل الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا الاصل اكثر من ان تحصي وذلك بطريقين يكون اقامة السبب الداعى مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم والمس والتكاح مقام الوطى والثاني ان يقوم الدليل مقام المدلول مثل الخبر من المحبة مقام المحبة ومثل الطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك وفقهه من ثلاثة اوجه احدها لدفع الضرورة والعجز وذلك في قوله ان احببني او ابغضني فانت طالق وفي الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمت والعبادات

( الشغل )

ولدفع الحرج كما قيل  
في السفر والطهر  
القائم مقام الحاجة  
التقاء الختانين  
والمباشرة الفاحشة  
لايجاب الحدث عند  
ابن خنيفة وابي  
يوسف رجهما لله

الشغل بناء المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل التزويج \* لان النكاح ما شرع في  
الاصل الاعلى رجم فارغة او بعد المبالغة في الاختياط لمعرفة الفراغ يتربص ثلاثة اقرأ الزائدة  
على مدة الاستبراء فلم يتعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم  
على النكاح فقبل الاستبراء في النكاح بحال اعتبارا لاصله كان الاستبراء واجبا في حدوث  
ملك اليمين وان كانت الجارية بكرا او شترأة من امرأة اعتبارا لاصله \* وذكر في المبسوط  
ان الاستبراء وظيفة ملك اليمين كان العدة وظيفة ملك النكاح فكما لا ينقل وظيفة ملك  
النكاح الى ملك اليمين لا ينقل وظيفة ملك اليمين الى ملك النكاح \* وامثله هذا الاصل  
وهو اقامة الشيء مقام غيره اكثر من ان تخصي كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح  
مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين مقام خروج المني في ايجاب الفسل والخلوة  
مقام الدخول وغيرها \* وذلك اى وضع الشيء مقام غيره بطريقتين \* والفرق بينهما  
ان السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب او افضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك كذا قيل  
\* والمس والنكاح يقام اى كل واحد منهما مقام الوطى في ثبوت حرمة المصاهرة لان كل  
واحد منهما سبب داع اليه \* مثل الخبر اى الاخبار عن المحبة قام مقام المحبة فيما اذا  
قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود  
ما جعله شرط اقامته مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى  
لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل  
الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار  
يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا  
من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء فلا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر  
مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا  
في شرح المبسوط للمصنف رحمه الله \* ومثل الطهر اى الطهر الخالي عن الجماع قام مقام  
الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق \* وبانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع  
النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرة للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى  
الطلاق عند المحر عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو  
لم يقدر على الطلاق لا تنقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فتشعر الطلاق بالحاجة اليه  
ثم هي امر باطن لا يوقف عليه فاقم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان يحدد  
الرغبة اليه وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة يسيرا \* ومثل مسائل الاستبراء  
فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم  
معه وجودا وعدمه كذا في المبسوط \* فلذلك وجب الاستبراء في الجارية المشتراة من المرأة  
ومن الصغير بان باعها له ابوه والجارية البكر لوجود الاستحداث وان تيقنا بعدم الشغل \*  
وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا تبين لفراغ رجهما من ماء البائع لا يجب عليه فيها استبراء لان

الاستبراء كاسمه لتبين فراغ الرحم وقاس بالمطلقة قبل الدخول انه لا يلزمها العدة لان المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم \* ولكننا نقول هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كابتنا \* ثم الشيخ رحمه الله سمي الاستحداث سببا للشغل قبل هذا المخطوط ووجهه ما بينا ثم جعله دليلا على الشغل حيث اورد في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث يدل على ذلك من يستحدث منه ويتلقى من جهته ومملكه يمكنه من الوطى والوطى سبب للشغل الذى وهو العلة فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على علة وجوب الاستبراء فاتم مقام المدلول للضرورة \* ولاتنافى بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول ولهذا جمع شمس الاثمة بين اللفظين فقال مقام السبب الظاهر الدال عليه مقام كذا \* ولكن جعله دليلا اولي من جعله سببا لان علة الاستبراء الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب للشغل بماء الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذى قلنا فكان جملة دليلا اولي \* وطريق ذلك اى طريق وضع الشيء مقام غيره \* وفقهه اى المعنى الذى جوز ذلك شرعا \* كذا \* احدها لدفع الضرورة اى جوز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كافي المسائل المذكورة \* وللاحتياط كاتيل في تحريم الدواعى في الحرمان فان الزنا حرم صونا للفرش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعى من المس والقبلة والنظر مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار \* والعبادات اى اقيمت الدواعى مقام الوطى في العبادات فان الجماع فى جاتى الاحتكاف والاحرام حرام ثم احدث الدواعى حكمه للاحتياط \* وقبله معناه ان فى العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام بها وان لم يعرف منه تصديق ولا اقرار وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام فى احكام الدنيا حتى وجب العبادات به احتياطا واعلاء الدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اى الضيق والمشقة والفرق بينه وبين القسم الاول ان فى القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى هذا القسم يمكن ذلك ولكن مع نوع مشقة وهما فى الحكم سواء لان الحرج مدفوع فى الشرع كالضرورة \* وهذه اى الاقسام التى ذكرناها فى تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة

### ﴿ باب تقسيم الشرط ﴾

قوله (فما يمنع به وجود العلة) اراد به انه يمنع بالتعلق به وجود العلة لان يمنع بوجوده وجودها كما يدل عليه اللفظ فانها لا يمنع بوجود الشرط بل توجد به \* ولهذا قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة \* وذلك اى وجود الشرط بالصفة التى قلنا يوجد فى كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حرا ومتى دخلت واذا دخلت فالدخول الذى دخل عليه حرف الشرط شرط واهتفت للعلة وهى قوله انت حرة من الانعقاد بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط فى الحال فاذا وجد الدخول انعقد

وهذه وجوه متقاربة  
فى ضبطها معرفة  
حدود لفظه والله اعلم  
(باب تقسيم الشرط)  
وهو خمسة اقسام  
شرط محض وشرط  
له حكم العلة وشرط  
له حكم الاسباب  
وشرط اسما لاحكامها  
فكان مجازا فى الباب  
وشرط هو بمعنى  
العلامة الخالصة  
اما الشرط المحض  
فما يمنع به وجود  
العلة فاذا وجد  
الشرط وجدت العلة  
فيصير الوجود مضافا  
الى الشرط دون  
الوجوب

وذلك في كل تعليق بحرف من حروف ﴿ ٢٠٣ ﴾ الشروط نحوان دخلت الدار فانت طالق وكما دخلت وما شبه ذلك

وذلك داخل في  
العبادات والمعاملات  
الايدي ان وجوب  
العبادات يتعلق  
باسبابها ثم يتوقف  
ذلك على شرط العلم  
حتى ان النص النازل  
لا يحكم له قبل العلم  
من الخطاب فان اسلم  
من في دار الحرب  
لم يلزمه شيء من  
الشرايع قبل العلم  
فصارت الاسباب  
والعلل بمنزلة المعلوم  
لعدم الشرط وكذلك  
ركن العبادات بعدم  
لعدم شروطها وهي  
النية والطهارة للصلوة  
وكذلك ركن النكاح  
وهو الايجاب  
والقبول بعدم عند  
عدم شرطه وهو  
الاشهاد عليه وقد  
ذكرنا ان اثر الشرط  
عندما انعدم العلة  
وعند الشافعي  
تراخي الحكم وكذلك  
هذا في كل الشروط  
وانما يعرف  
الشروط بصيغته او  
دلالة وقط لا تنفك  
صيغته عن معناها فما  
قول الله تعالى

علة ويصير تحريرا فيثبت به العلق \* وذلك اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة  
على وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعا \* الا ترى ان وجوب العبادات يتعلق  
باسبابها على ما مرر بانه في باب بيان اسباب الشرايع \* ثم يتوقف ذلك اي صيرورة السبب  
سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب سببا نحو قوله تعالى \* اقم الصلوة  
لدلوك الشمس \* فن شهد منكم الشهر فليصمه \* والله على الناس حج البيت \* او على ما يقوم مقام  
العلم من شيوخ الخطاب في دار الاسلام \* وانما شرط العلم لان التكليف لا يصح الا بالقدرة  
وهي لا تحصل بدون العلم فشرط العلم للحكمة التكليف \* ولا يقال ان المتوقف على العلم  
وجوب الاداء الذي هو الثابت بالخطاب لا كونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب  
الصلوة على الذائم والمغني عليه ووجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر  
مع عدم حصول العلم لهؤلاء \* لانا نقول العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرا لان شيوخ الخطاب  
وبلوغه الى الدهم بمنزلة البلوغ الى كل احد \* فان من اسلم يعني من اهل دار الحرب في  
دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم حتى لو علم بها بعد مدة لا يجب عايه قضاء  
ما مضى لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب \* ولو اسلم  
الكافر في دار الاسلام ولم يعلم بالشرايع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها وجب عليه قضاء  
ما مضى لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوخ الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول  
اليه بادنى طلب يقوم مقام وجوده فيصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما \*  
فصار الاسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج \* والعلل ومثل  
الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعلوم اي الشيء المعلوم في حقه لعدم الشرط وهو العلم \*  
وكذلك اي وكما بعدم الاسباب والعلل في حق الذي اسلم في دار الحرب لعدم الشرط بعدم  
ركن العبادات \* وكذلك اي ومثل انعدام ركن العبادات انعدام ركن النكاح لعدم الشرط  
وقد ذكرنا معنى في بيان التمسكات الفاسدة \* ان اثر الشرط اي اثر التعليق بالشرط كذا \*  
وكذلك هذا في كل الشروط اي ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل الشروط  
او ومثل الحكم المذكور في هذه الصور المذكورة الحكم في سائر الشروط \* وانما يعرف الشرط  
بصيغته بان دخل في الكلام حرف من حروف الشرط فكان الفعل الذي دخل عليه شرطا  
او دلالة كما بينا في قوله المرأة التي اتزوجها فهي طالق قوله ( وقط لا تنفك صيغة الشرط  
عن معنى الشرط ) ذكر بعض العلماء منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان صيغة الشرط  
قد تخلو عن معنى الشرط \* ويسمون ذلك الشرط شرطا تغليب على معنى ان ما دخل عليه  
الشرط لا يتخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال  
كقوله تعالى \* فكانت بهم ان علمتم فيهم خيرا \* فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ  
العادة الغالبة ان الانسان انما يكتف العبد اذا رأى فيه خيرا لانه شرط حقيقي بدليل جواز  
كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجاء اهل الفقه ولو كان شرطا حقيقة لم يحز \* وكذا في

فكانت بهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط مادة وليس كذلك وهذا قول بانه لغو وكتاب الله تعالى منزعه عن ذلك

قوله تعالى «فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتككم اى يقتلكم الذين كفروا فانه شرط تغليب ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن يخلو عن خوف العدو لانه شرط حقيقى بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع الا ما نقل عن سعد بن ابي وقاص انه كان يشترط الخوف لجواز القصر \* وكافى قوله تعالى «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم» فان ذكر الحجر الذى هو بمعنى الشرط اذ القيد شرط على ما مر بيانه على سبيل العادة اذ الريبة تربي في حجر الراب في العساة الغالبة لا انه قصد به الشرط حقيقة بدليل حرمة الريبة التي لم تكن في حجره عليه بالاجماع اذا كان دخل باهها \* قالوا والفائدة في تخصيص الله تعالى حال الابتلاء بتلك الحادثة في العبادات بالذكر كونها اولى بالبيان لان الحاجة اليها مس \* فرد الشيخ ذلك وقال صيغة الشرط لا تخلو عن معنى الشرط قط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدى الى الغاية وادخاله في جنس مالا معنى له من الاصوات وكلام الله تعالى منزعه عن ان يكون فيه لغو \* ثم اشار الى الجواب عن متمسكهم فقال في الجواب عن قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ان ادنى درجات الامر اى ادنى درجاته التي يوجد فيها معنى الحقيقة وهو الطلب كذا وعبرة شمس الأئمة حيث قال الامر للاجاب تارة وللندب اخرى ابعد عن الاشتباه لا يوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو رؤية الخيرية ويعدم الاستحباب قبل هذا الشرط فكان هذا الشرط على حقيقته \* فاما الاباحة اى اباحة الكتابة \* فيستعنى عن هذا الشرط اى هى غير متعلقة بالشرط فيحوز الكتابة وان لم يوجد فيه خير لانه تصرف في ملكه الا ترى انه يجوز اعتاقه فالكتابة اولى \* والمراد بالخير المال عند البعض كما في قوله تعالى «ان ترك خير الوصية ومعناه ان يكون العبد كسوبا يقدر على اداء البدل \* وقيل المراد منه الديانة وحسن خدمة المولى فاذا رأى المولى ذلك منه يستحب له ان يكتبه جزاء على فعله والمراد بالامر الاستحباب الا عند داود بن علي وعطاء وابن سيرين فانهم جاوه على الوجوب اذ علم المولى فيه خيرا وطلب العبد الكتابة \* ونقل عن عررضي الله عنه انه عزمة من حزمات الله اى واجب من واجباته \* الا ترى قوله تعالى \* واتوهم اى خطوا عنهم من بدل الكتابة شيئا ما احبتم ربعا فادونه سنة واستحباب فكذا الاول لان الاصل في الكلام الانتظام والاتساق وان كان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم \* وهذا التوضيح انما يستقيم اذا حمل الاتاء على الخط من بدل الكتابة كما قلنا وان حمل على الاعانة من اموال الزكوة واعطائهم سهمهم الذي جعل الله لهم من بيت المال بقوله «في الرقاب» واليه ذهب اكثر المفسرين فالامر للوجوب والخطاب عام للمسلمين فلا يصح التوضيح ومثله قوله تعالى «ومن لم يستطع منكم طولا فانه خير مذكور على وفاق العادة عند نابل لبيان النذب فان نكاح الامة مع طول الحرية ان كان مباحا لكنه خير مندوب اليه وانما يندب اليه بشرط عدم طول الحرية \* وعليه يحمل ايضا قوله تعالى «فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان» ويقال استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق

ولكن ادنى درجات الحكم استحباب المأمور به واستحباب الكتاب متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به ويعدم قبله فاما الاباحة فتستغنى عنه والمراد بالامر الاستحباب الا يرى ان قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم سنة واستحباب

بعدم شهادة رجلين كما قلنا في الكتابة قوله (وكذلك) اى ومثل قوله تعالى \*فكتابوهم\*  
 الاية قوله \*فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم\* غير مذكور على وفاق العادة  
 بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا  
 نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما \* وقصر الاحوال ان يقصر عن بعض اوصاف الصلوة  
 كالاداء راكبا بايما والايجاز في القرائة وتخفيف الركوع والسجود وترك الاعتدال في الاركان  
 \* ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى الى قوله تعالى \* فان خفتم \* اى فان كان لكم خوف من  
 عدو او غيره \* فرجالا جمع راجل كقائم وقيام اى على اقدامكم \* اوركبا بايما \* فاذا  
 امنتم فاذا زال خوفكم \* فاذا كروا \* اى صلوا كما علمكم من صلوا الا من فعلق بالخوف في هذه  
 الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد بهذه الاية ايضا لان القرآن يفسر  
 بعضه بعضا \* وقال جل ذكره \* فاذا اطمانتم \* اى امنتم من العدو \* فاقبوا الصلوة اى  
 اقبلوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضرة هكذا نقل عن السدى  
 وغيره فعلم بهذا ان سياق الكلام لبيان ما يباح بالخوف من قصر الاحوال \* وقصر الاحوال  
 اى جوازه وسقوط كراهته يتعلق بقيام الخوف عيانا فكان هذا الشرط على حقيقة ايضا  
 \* فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما  
 المتعلق بالضرب قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو ثابت في حالة الاقامة ايضا ففرنا ان  
 المتعلق بالخوف قصر الذات ايضا قلنا الشرط الاول ليس لتعلق القصر به بل الشرط  
 الثانى هو الذى تعلق القصر به كفى قول الرجل لامرأته اذا دخلت فانت طالق ان قلت زيدا  
 كان الطلاق متعلقا بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه  
 لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل بالخوف هذا موجب اللغة والقصر المتعلق بالخوف  
 قصر الاحوال لا قصر الذات غير انه يقتضى تعلق القصر بالخوف بعد وجود الضرب لكن  
 ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذى يتعلق بالخوف لا يشترط فيه تقديم السفر بالاجماع  
 وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد من النص \* ولا يقال  
 نحن تعلق قصر الذات بالضرب وترك مقتضى قوله ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع ايضا  
 لانا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو شرط لتعلق الحكم بالشرط الثانى  
 فكان ما ذهبنا اليه اولى \* ولكن المصمم ان يقول يلزم ما ذهبنا اليه من خلو صيغة الشرط عن معناه  
 ايضا في قوله تعالى \* واذا ضربتم \* كما يلزم ذلك مما ذهبنا اليه في قوله تعالى \* وان خفتم \* فلا يجديكم  
 هذا التأويل نفعا لان خلو الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين \* ولا ينفعكم  
 التمسك بالدليل في ذلك لان النزاع واقع فيه فان احدا لم يقبل بجواز خلوه عن معناه بلا دليل  
 \* فاما قوله تعالى \* وربائبكم اللاتي في حجوركم \* فلم يذكروا في سبيل الشرط اى ليس  
 بشرط صيغة اذ لم يوجد شئ من الفاظ الشرط \* ولادلالة لان قوله تعالى \* وربائبكم \* معروف  
 والوصف في المعروف لا يفيد معنى الشرط كفى قوله هذه المرأة التى اتزوجها طالق \* والدليل على

وكذلك قوله تعالى  
 فليس عليكم جناح ان  
 تقصروا من الصلوة  
 ان خفتم ليس بشرط  
 عادة بل هو شرط  
 اريد به حقيقة ما  
 وضع له لان المراد  
 بالنص قصر الاحوال  
 وهو ان يوى على  
 الدابة . ويخفف  
 القراءة والتسبيح الا  
 ترى الى قوله فان  
 خفتم فرجالا اوركبا  
 فاذا امنتم فاذا كروا  
 الله كما علمكم وقال  
 تعالى فاذا اطمانتم  
 فاقبوا الصلوة  
 وقصر الاحوال  
 يتعلق بقيام الخوف  
 عيانا لا بنفس السفر  
 فاما قوله تعالى وربائبكم  
 اللاتي في حجوركم من  
 نسائكم فلم يذكروا  
 شرطا وانما الشرط  
 بقوله فان لم تكونوا  
 دخلتم بين فلاجناح  
 عليكم وهو شرط  
 اسما وحكما

انه غير مذكور على سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في كسره اعني قوله تعالى \* فان لم تكونوا دخلتم  
 بهن فلا جناح عليكم \* فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر  
 الاباحه بان قيل فان لم تكونوا دخلتم بهن او لم تكن الرابث في مجوركم فلا جناح عليكم لان  
 المتعلق بالشرطين ينبغي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول  
 بالنفي دون المجور فائدة لو كان الحجر مذكورا على سبيل الشرط \* قال الشيخ رحمه الله  
 في بعض نصابه وانما ذكر الحجر لمرعاة حق الصغير لان من عادة الانسان ان يضع الشيء الذي  
 يحرم عليه ولا يلتفت اليه فانه تعالى اشار بمرعاة من في حجره مع كونه حراما عليه \* وذكر  
 غيره ان الانسان يهضم الريبب والريبة طبعاً ويتنفر عنهما عادة فكان ذكر الحجر تحريضا  
 له على الترييق وترغيبا الى مخالفة ما يدعو اليه الطبع اذ في ذلك تضيق الصغير والصغيرة \* وهو  
 شرط اسما وحكما اي عدم الدخول بالمرأة شرط حقيقي محض لا باحة البنت صيغة لوجود  
 حرف الشرط فيه \* وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحه على تحققه ولم يذكر المعنى لانه  
 داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الاتوقف الحكم عليه بخلاف العلة لانه منها التأثير  
 وهو غير الحكم قوله (وكذلك دلالة الشرط) اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه  
 لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط \* وذلك اي ثبوت الشرط دلالة  
 وعدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المرأة التي اتزوجها طالق او مثل قوله لنسائه  
 المرأة التي تدخل منكن الدار فهي طالق \* هذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط دلالة والتزوج  
 ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول او الدخول  
 دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصالح دلالة على  
 الشرط كما مر بيانه في باب الفاظ العموم وصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او قال  
 ان دخلت واحدة منكن الدار فهي طالق \* ولو وقع الوصف في العين بان اشار الى امرأة  
 وقال هذه المرأة التي اتزوجها او هذه المرأة التي تدخل الدار فكذلك لم يصلح دلالة على  
 الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيقتل في الاجنبية ويتجزئ  
 في المنكوحة \* ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط فقال ونص الشرط  
 لجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل ان يقول  
 ان تزوجت امرأة فهي كذا او يقول ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في  
 الوجهين جميعا قوله (واما الشرط الذي هو في حكم العلة) وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان  
 كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها يصلح ذلك الشرط ان يكون علة يضاف اليه  
 الحكم اي صلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير في الحقيقة \* ومتى  
 عارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة  
 \* وذلك اي عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة لاضافة اليها لما قلنا ان الشرط  
 يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده \* دون الوجوب اي الاثبات اذ لا تأثير له

وكذلك دلالة الشرط  
 لا تنفك عن مدلوله  
 وذلك مثل قول  
 الرجل المرأة التي  
 اتزوج طالق ثلاثا  
 هذا الكلام بمعنى  
 الشرط دلالة لوقوع  
 الوصف في النكرة  
 ولو وقع في العين لما  
 صلح دلالة ونص  
 الشرط بجميع  
 الوجهين واما الشرط  
 الذي هو في حكم  
 العلة فان كل شرط  
 لم يعارضه علة صلح  
 ان يكون علة يضاف  
 اليه الحكم ومتى  
 عارضه علة لم يصلح  
 علة وذلك لما قلنا ان  
 الشرط يتعلق به  
 الوجود دون  
 الوجوب فصار شيئا  
 بالعلل والعلل اصول  
 لكنها لما يكن عللا  
 بذواتها استقام ان  
 يخلفها الشروط وهذا  
 اصل كبير لعلنا  
 رحمه الله

فيه فصار الشرط من هذا الوجه شديدا بالعلل \* والعلل اصول يعنى في اثبات الاحكام  
واضافتها اليها لانها مؤثرة في الاتبات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها  
لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ماله شبهة العلة \* وكان ينبغي ان لا يخلفها الشرط اصلا اذ لا  
تأثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في العلل العقلية لكن العلل الشرعية للم يمكن  
مالا بدونها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشروط  
في حق اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بيناه \* وهذا اصل  
كبير اى اعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير  
لعلنا \* فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامرأة قبل الدخول بها  
بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا لعبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد آخرون  
بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحري \*  
ان الضمان اى ضمان العبد و ضمان ما اداء الزوج الى المرأة وهو نصف المهر \* على شهود اليمين  
اى التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت  
حروكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن  
شهود الشرط شيئا \* وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل  
وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق يعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية للشيء بما يؤل  
اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالحمل  
بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة \* وانما وجب  
الضمان فيما اذا شهد شاهد ان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد آخر ان انه دخل بها ثم  
رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر هو  
النكاح لان شاهدي الدخول ابر اكشهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض  
ماخرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وهن شهود الشرط لم يبروا شهود التعلق عن الضمان  
لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقى هذه  
شهادة على شرط محض فلم يصف الضمان اليهم \* وكذلك اى وكما سقط اعتبار الشرط عند  
صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة  
ايضا \* كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال لامرأته  
قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختارى نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها في  
ذلك المجلس \* والعناق بان شهد فريق بان المولى قال لعبد في المجلس الفلاني انت حر ان شئت  
او قال له اختر عتقك وشهد آخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او قال اخترت العتق \*  
ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعناق \* فان الضمان اى ضمان نصف المهر في الطلاق و ضمان  
العبد في العناق \* على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات  
مالية العبد يحصل به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض الى فكان الحكم مضافا الى

فقد قالوا في شهود  
الشرط واليمين اذا  
رجعوا بعد الحكم  
ان الضمان يجب على  
شهود اليمين لانهم  
شهود العلة وكذلك  
العلة والسبب اذا  
اجتمعا سقط حكم  
السبب كشهود  
التخيير والاختيار  
اذا اجتمعوا في  
الطلاق والعناق  
ثم رجعوا بعد الحكم  
فان الضمان على  
شهود الاختيار لانه  
هو العلة والتخيير  
سبب

العله "دون السبب فلا يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط قوله (فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العله) اي العله الصالحة لاضافة الحكم اليها \* صلح الشرط عله "الحكم \* لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعله \* بالآخر \* فكان هذا القسم عله "حكما لاضافة الحكم اليه \* لاسما لانه لم يوضع له شرعا \* ولا معنى لانه ليس بمؤثر في الحكم لكن الشيخ اورد في اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى \* وذلك اي الشرط الذي سلم عن معارضة العله \* وصلح عله \* مثل قول علمنا الى آخره \* ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابو يوسف الاول وفي قوله الآخر وهو قول محمد رحمه الله لا يضمنان له شيئا \* وهذا بناء على ان قضاء القاضي ينفذ بالحجة بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا في قول ابي يوسف الآخر وهو قول محمد والشافعي رحمه الله لان صحة القضاء بالحجة والحجة باطلة \* في الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة \* وعند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف الاول ينفذ ظاهرا وباطنا لان القاضي ينفذ القضاء على دليل شرعي وامر بالعمل به فيجب صون قضائه من البطالان وتحكيجه ما يمكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف المشهود سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صوتا للقضاء عن البطالان بقدر الامكان \* واذا ثبت ذلك كان القضاء بالحريية عندهما نافذا في الظاهر دون الباطن وكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة فلا يجب الضمان \* وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما \* وقد وجب العتق اي ثبت بشهادتهما قبل حل القيد وقد بينا انهما شهدا بالباطن فيضمنان قيمة العبد \* فان قيل قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة رحمه الله اذا لم يتيقن بطلانه وبعد التيقن لا ينفذ كالوظهر ان الشهود عبيدا وكفار وهنا يتقنا بطلان الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيعتق العبد بالحل فلا يجب الضمان \* قلنا ليس كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط من القاضي بعرف ما لا طريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوقف عليه من كفرهم ورقمهم لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف ههنا على حقيقة وزن القيد اذا يعرف ذلك الا بعد الحل واذ حله عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كذا في المبسوط \* قوله (وهذان الشاهدان) متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لعله العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انهما ضمنا من قبل ان عله العتق لا يصلح لضمان العتق لوزن والصفة التعدي عنها لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا لضمان كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط عله "خلوه عن معارضة ما يصلح عله \* كما في حفر البثر \* وفي مسئلة رجوع الفريقين اي رجوع شهود الشرط وشهود اليمين ايجاب كلمة العتق اي اثباتها وهي قوله انت حر يصلح عله لضمان العدو ان لانها ثبتت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط عله اي في حكم العله

فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العله \* صلح عله \* لما قلنا وذلك مثل قول علمنا ينافي رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال فبني حرهم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهد ان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي ثم حله ووزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول ابي حنيفة لان القضاء بالاعتاق ينفذ عنده ظاهرا وباطنا فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق لعله العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان عله العتق لا يصلح لضمان العتق وهو بين المولى فجعل الشرط عله

وفي مسألة رجوع  
الفرق بين ايجاب كلمة  
العتق يصلح لضمان  
العدوان لانها تثبت  
بطريق التعدي فلم  
يحمل الشرط علة واذا  
رجع شهود الشرط  
وعدمهم يجب ان  
يضمنوا الماقلنا ما شهود  
الاحصان اذ ارجعوا  
فلا يضمنون بحال  
عندنا خلافا لفرجه  
الله لان الاحصان  
لا يتعلق به وجوب  
والا فلا يضمنون  
وجوده على ما بين ان  
شاء الله وعلى هذا  
الاصل حفر البئر هو  
شرط في الحقيقة لان  
الثقل علة السقوط  
والمشي سبب محض  
لكن الارض كانت  
مسكة مانعة عمل الثقل  
فيكون حفر البئر  
ازالة للمانع وكذلك  
ثق الزق شرط السيلان  
لان الزق كان مانعا  
وكذلك القنديل الثقيل  
ثقله علة للسقوط وانما  
الحبل مانع فاذا قطع  
الحبل فقد زال المانع  
فعمل الثقيل علة فثبت  
انه شرط لكن العلة  
ليست بصالحة  
الحكم لان الثقل

لمعارضته ما يصلح علة بنفسه \* واذا رجع شهود الشرط وحدث شهود اليمين على  
شهادتهم يجب ان يضمنوا \* لما قلنا ان العلة وهي بين الزوج او المولى لا يصلح علة لضمان الخلوها  
من وصف التعدي اذ شهود اليمين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور  
صفة التعدي فيه رجوع شهوده من شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم \* وانما قلنا يجب لانه  
لم يثبت عنده فيه رواية \* وذكر شمس الائمة حجة الله ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء  
رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة \* وهكذا ذكر ابو اليسر في اصول الفقه ايضا فقال ولو  
رجع شهود الشرط وعدمهم لا يضمنون هكذا نص في الجامع الكبير \* وذكر في الطريقة البرغرية  
وان رجع شهود الشرط وعدمهم عند فر يضمنون وعند اصحابنا الثلاثة لا يضمنون نص على هذا  
في كتاب الاكرام \* قلت ووجه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لا يوجب الضمان  
فهى صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانهما فعل فاعل مختار كافي فتح باب القفص والاصطبل  
على قول ابى حنيفة وابى يوسف رجحهما الله وكافى الاسراء الكلب على صيد ملوك حتى قتله او على  
رجل حتى مزق ثيابه \* بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه لاحد فلا  
يصلح لا يوجب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط \* ولا يلزم على من اختار هذا الوجه اضافة  
الحكم الى الشرط على قول ابى حنيفة رجح الله في المسئلة الخلافية المذكورة فان العلة فيها وهي  
بين المولى اختيارية فلم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدهى الشرط لانه يقول هما في الصورة  
شاهد الشرط ولكنهما ميثتان علة العتق في المعنى لانهما شهدا ان المولى علق العتق بشرط موجود  
والعتق بشرط موجود يكون تيجيزا حتى يملكه الوكيل بالتجيز فكما انهما شهدا بتجيز العتق فضمننا  
لا ثباتهما علة العتق في التحقيق وان شهدا بالشرط بصورة \* قال ابو اليسر رجح الله انهما اثبتا  
وزن القيد ووزنه ليس بشرط للعتق لان شرط الشيء ما يوجد الا بوجوده ويكون على  
خطر الوجود ووزن القيد موجود فلا يصلح ان يكون شرطا بل هو في معنى العلة كما بينا \* قوله  
(وعلى هذا الاصل) وهو ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة بانفراده صلح علة واضيف الحكم  
اليه حفر البئر فانه بشرط التلف في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البئر والمشى سبب محض لانه  
مفض اليه وليس بعلة \* بدليل انه لو نام في موضع فحفر تحته او نام على سقف فقطع ما حوله  
او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشى فعلم انه سبب وليس بعلة \*  
لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل الذي هو العلة \* وفي بعض النسخ كانت مسكة  
وهي ما يتسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع واجباد الشرط السقوط كدخول الدار في قوله  
انت طالق ان دخلت الدار \* وكذلك اى وكحفر البئر ثق الزق الذي فيه مانع شرط  
للسيلان لان الزق كان مانعا لما فيه من السيلان فكان شقه ازالة للمانع فكان شرطا ايضا  
\* وكذلك القنديل المعلق ثقله علة للسقوط وقطع الحبل ازالة للمانع ايضا فكان شرطا  
ايضا \* وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط في هذه الصور لكن العلة ليست  
بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة

ضمان العدو ان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره \* والمشي مباح بلا شبهة \* يعني كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنائية وضمان الجنائية لا يمكن ايجابه بدون الجنائية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوق فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر وصار كأنه اتلف نفسه وكذلك نقل القنبيل وسيلان المايح امر ان طبيعتهما ثابتان بخاق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها الى آخر ما قررنا \* وقوله اقيم مقام العلة في ضمان النفس يعني فيما اذا تلف في البئر انسان \* والا موال يعني فيما اذا وقع فيها شيء آخر وفي شق الزق وقطع الحبل \* وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فمطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة النقل \* قلت وهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان مأذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرًا كما اذا كان المشي موصوفًا بالتعدي \* وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فشيء فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فهنا كل واحد من الحفر والمشى موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشى دون الحفر حتى كان دمه هدرًا ولم يجب على الحافر ضمان لصلح قوله والمشى مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشى مباح احترازا عن المشى الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الاما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعدي بالحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشى تعديا او لم يكن \* فعلى هذا لم يكن قوله والمشى مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيان لصلاحية الشرط لعلية \* وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر \* ولو دخله رجل فهلك به نظر

طبع لا تعدي فيه  
والمشي مباح لا شبهة  
فيه فلم يصلح ان يجعل  
علة بواسطة النقل  
واذا لم يعارض الشرط  
ما هو علة والشرط  
شبه بالعلل لما تعلق به  
من الوجود اقيم مقام  
العلة في ضمان النفس  
والا موال جيبها

ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان \* احدهما يجب لتعديده بالحفر \*  
والثاني لا يجب لان الداخل متعدي بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على  
احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر \* فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والمشى مباح للاحتراز  
عن الخلاف فان عندنا باحة المشى الضمان متقرر على الحافر بالاتفاق قوله (ولهذا) اي ولان الحفر  
شرط في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث به  
عندنا \* وعند الشافعي رحمه الله يجب ويحرم لان الحفر لما جعل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل  
كذلك في حكم الكفارة وحرمان الميراث \* ونحن نقول هما جزءا مباشرة قتل محظور  
ولم يوجد لان المباشرة انما تحصل باتصال الفعل بالمقتول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل  
به اثر ما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرة او كيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون  
الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذ لا يمكن مباشرة لا يترتب عليه جزءا المباشرة من  
الكفارة وحرمان الميراث \* واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح اي اخراجه  
الى الشارع \* والحائط المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اي بعد التقدم الى صاحبه  
في الهدم والاشهاد عليه فنقسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم وان كانت مثل الحفر  
في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها كفارة ولا يحرم بها عن الميراث \*  
على ما مر بيانه في العقوبات القاصرة \* لان هذا القسم اي من الشرط الذي له حكم العلة  
لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلة  
\* بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطه حكم العلة \* والاشهاد في الحائط المائل  
ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد  
للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه بالينة بمنزلة  
الشفيع فان المعتبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على ذلك احتياطا قوله (وعلى  
هذا الاصل) وهو ان الشرط بيقام مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر اضافته الى العلة  
\* قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره \* الضمير راجع الى الغير الاول اي في ارض  
غير صاحب الحنطة \* ويحتمل ان يكون راجعا الى الغاصب كالضمير الاول \* ان الزرع للغاصب  
عندنا وعليه ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع \* وقال الشافعي رحمه الله الزرع للمالك  
الحنطة لانه لو حصل بغير صنع احدهما هبت الريح بالحنطة والفتا في ارض فثبتت كان الخارج  
لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية وثمر الشجرة فكذلك اذا حصل بصنع صانع لان  
التولد من ذلك الاصل لامن الصنع فان الصنع حركات لا يتولد منها اجسام وصار كما لو اصلح  
اشجار رجل وسقاها حتى اثمرت \* ونحن نقول الزرع غير الحنطة وهو ظاهر وانه امر  
جاءت فلا تخلو من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بقوة الارض والهواء والماء او بعمل الزارع  
\* والاول باطل لان الحنطة لا تكون علة لبقائها كذلك حنطة فكيف تكون علة لهلاكه وصيرورتها  
شيئا آخر \* وقوة الارض والهواء والماء وان صلحت علة لحنوث الزرع لكونها مؤثرة

ولهذا لم يجب على  
حافر البئر كفارة ولم  
يحرم الميراث لانه  
ليس بمباشرة فلا يلزمه  
جزاؤها واما وضع  
الحجر واشراع الجناح  
والحائط المائل بعد  
الاشهاد فنقسم  
الاسباب التي جعلت  
عللا في الحكم على  
ما مر لامن هذا القسم  
وعلى هذا

فيه لكنها بتفسير الله تعالى وتقديره بدون اختيار لها في ذلك فلا يضاف الاتلاف والحدوث اليها في حق الاحكام الشرعية كما لا يضاف التلف الى الثقل في مسألة الحفر \* يبقى عمل الزارع وهو في معنى الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر متوقف على الجمع بينها وبين البذر والزارع بعمله يجمع بين هذه الاشياء وقد بينا ان الحكم يضاف الى الشرط عند تعذر اضافته الى العلة فيضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه خلفا عن العلة لكونه فعلا اختياريا داخل تحت التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه \* واذا ثبت انه مضاف الى عمل الزارع كان هو مكتسبا للزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بعمله \* وقوله اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره يوجبهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المغصوب منه يكون الزرع له لكن اطلاق عبارة المبسوط والاسرار واصل شمس الأئمة حيث قيل فيها وان غصب حنطة فزرعها من غير قيد يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارض وارض \* الا ترى ان المأكل ان يضمنه الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مستهلكا بالزراعة واذا كان كذلك يملكها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير \* وقوله مع وجود فعل عن اختيار احتراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح حيث يكون الزرع لصاحب الحنطة دون الغاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط لكنه لا يصلح للخلافة عن العلة فلا يضاف الحكم اليه ولكن يجعل محل حصول الزرع الذي هو في معنى الشرط وهو الحنطة اذا المحال شروط خلقها عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج \* فصار الحاصل ان تعبير المغصوب في يد الغاصب بفعله موجب للضمان والملك وهما لم يوجد لكن وجد شرط التغير بفعله وهو الالتقاء في الارض فاقم مقامه قوله (واما الشرط الذي له حكم الاسباب) وهو القسم الثالث من الاقسام المذكورة \* فان يعترض اى فهو الشرط الذي يعترض عليه فعل مختار واحتريزه عن الفعل الطبيعي كسبلان المانع وسقوط القنديل في مستلتي شق الزرق وقطع الجبل غير منسوب اليه اى الى الشرط فانه لو كان منسوب الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلل كما في فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله فان فعل الطير ان وان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كسائر الدابة في مسألة السوق منسوب الى السائق وان حصل عن اختيار \* وان يكون اى الشرط سابقا على الفعل المعترض واحتريزه عن تعليق الطلاق او العتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر من صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية \* وذلك اى الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد عبد اى مثل حل قيد العبد في رجل حل قيد عبد حتى ابقى فان الحال لا يضمن قيمة العبد لانه باتفاق بين اصحابنا هو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار لانه احتراز عن فتح باب القفص لانها نظرية هذه المسئلة وفيها خلاف بين اصحابنا كما استوقف عليه \* وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كفي فتح باب القفص \* فالسبب اى فالسبب الحقيقي بما تقدم

قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والماء والهواء واما الالتقاء فنشرط لكن العلة لما كان معنى مستغبرا لا اختيار له لم يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار وان كان شرطاً فجعل للشرط حكم العلل واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وان يكون سابقا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابقى لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة لانه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فالسبب بما تقدم

على العلة لان ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه \* والشرط  
بما يتأخر اى الشرط الحقيقى المحض يتأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يقدم على  
انعقادها علة كفى تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذى يعقد علة عند وجود  
الشرط ووجودها تنكلم سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متأخرا عن وجود  
صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد فى النكاح فانه متقدم على العلة وهى الايجاب  
والقبول صورة ومعنى \* لاننا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا  
تقدم لم يتعمض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن  
معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقى \* الا ترى ان العلة لو وجدت بعد  
وجوده لا يتوقف انعقادها على شئ فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة  
العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد  
وجود صورته متوقف عليه فلذلك تعوض شرطا \* ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا  
ان الشرط اذا ما راضه علة لا يكون فى معنى العلة ثم ان كان سابقا كان فى معنى السبب وان كان  
مقارنا او متزاخيا كان شرطا محضا \* ثم هو اى حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب  
الخالص لا السبب الذى فيه معنى العلة لان السبب الذى فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة الى  
السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وهنما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو  
حل القيد بل هى حادثة باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان  
بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط  
\* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض  
فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير  
غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدم ويصير العبد اذا عمل وفق استعماله بمنزلة الآلة  
التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه  
عند اعتراض فعل مختار عليه قوله ( وهذا ) اى حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة بمن  
ارسالها فى الطريق فجالت بمن او بيرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت فى  
ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان بالجلولان والوقوف قد انقطع حكم ارساله  
ثم انها انشأت سيرها باختيارها فكانت كائنات لئلا لا يكون لها طريق غير الذى اخذت فيه  
فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها فى الطريق الذى يمكنها ان تسير فيه وقد سارت فى ذلك الطريق  
فكان هو سابقا لها كذا فى المبسوط \* واخترت بقوله فجالت عما اذا ارسل دابة فى الطريق  
فاصابت فى وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا اشار بها لانه سائق لها مادامت تسير على سنن ارساله  
الا ان اى لكن المرسل وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة  
وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب فى الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد  
اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله

والشرط بما يتأخر ثم  
هو سبب محض لانه  
اعترض عليه ما هو  
علة قائمة بنفسها غير  
حادثة بالشرط وكان  
هذا كمن ارسل دابة  
فى الطريق فجالت ثم  
اتلفت شيئا لم يضمنه  
المرسل الا ان المرسل  
صاحب سبب فى  
الاصل وهذا صاحب  
شرط جعل سببا

وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الابق جعل مسببا باعتبار  
تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكان في انقطاع الحكم  
عنهما واصله الى ما اعترض من الفعل سواء قوله ( واذا انفلتت الدابة فانفلتت زرعها  
بالتنار كان هدرا ) بخلاف لان فعل العجماء جبار \* وكذلك بالليل عندنا لان مالك الدابة  
ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل \* ولا شرط لانه لم يفتح باب الاصطبل \* ولا علة لانه  
لم ياتر الانلاف بنفسه فلا يضمن شيئا \* وقال الشافعي رحمه الله يضمن في الانلاف بالليل لحديث  
البراء بن عازب رضي الله عنه ان ناقته دخلت زرع انسان فافسدت ففرض عليه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم بضمائه وقال حفظ الزرع على اربابها تنارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا \*  
وقلنا هو معارض بقوله عليه السلام \* العجماء جبار وانه ثابت بالاجاع \* ومأول بان صاحبها  
كان يريد اخذها فانفلتت بقصد ما بها \* الا ترى انه ليس في الحديث ان الناقة افسدت الزرع ليلا  
ونحن نسلم ان الحفظ على اصحاب الدواب ليلا حتى لو تركوا انموا ولكن لانهم يضمنون  
لان فساد الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من  
الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان اليه اشير في الاسرار قوله ( فممن قتح باب  
قفص فطار الطير ) يعني في فور الفتح اذا الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفتح  
بلا خلاف كما سنينه \* وفي ذكر الفاء اشارة اليه \* وكذا في المسئلة الثانية \* لان هذا اي قتح  
باب القفص والاصطبل \* شرط لانه ازالة للمانع من الخروج والطيوان جرى مجرى السبب  
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير  
منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذي به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل  
باختيارها الطيران والخروج \* فبقى الاول وهو قتح الباب سببا خالصا اي شرطا في معنى  
السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الابق  
في مسئلة حل القيد \* بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم  
يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث  
لم يكن عالما بمقتضى ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واصله اليه \* حتى اذا  
اسقط نفسه في البئر هدر دمه ولم يضمن الخاف لان ما اعترض على الشرط وهو الالتقاء في  
البئر علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة  
الحكم عن الشرط واقتصر على العلة \* وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق  
معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الي المكروه والفتح رفع للمانع وليس بحمل على الخروج  
وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يجعل كانه فعل بنفسه لان الارسال سبب حامل على  
الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا \* الا ترى انه لو فتح باب الكلب حتى  
خرج فصاد لم يحمل ولم يملك بخلاف الارسال كذا في الاسرار كن مشى على قنطرة وهي ما  
يبنى على الماء للعبور والجسر عام مبنيا كان او غير مبنى \* وضعت بغير حق بان وضعت في

واذا انتقلت الدابة  
فانفلتت زرعها بالتنار  
كان هدرا وكذلك  
بالليل عندنا لان  
صاحب الدابة ليس  
بصاحب شرط ولا  
سبب ولا علة وقال  
ابو حنيفة وابو يوسف  
رحمهما الله فيمن قتح باب  
قفص فطار الطير او  
باب اصطبل فخرجت  
الدابة فضلت انه لا  
يضمن لان هذا شرط  
جرى مجرى السبب  
لما قلنا وقد اعترض  
عليه فعل مختار فبقى  
الاول سببا خالصا  
فلم يجعل التلف  
مضافا اليه بخلاف  
السقوط في البئر لانه  
لا اختيار له في  
السقوط حتى اذا  
اسقط نفسه فدمه  
هدر كن مشى على  
قنطرة واهية وضعت  
بغير حق فحذف به  
او على موضع رش  
الماء عليه فزلق  
فقطب هدر دمه لان  
الالتقاء هو العلة وقد  
صلح لاضافة الحكم

وقال نعمد رجه الله طير ان الطير هدر شرما ﴿ ٢١٥ ﴾ وكذلك فعل كل بهيمة فيحمل كالخارج بلا اختيار وصار

كسبلان ما في الرزق  
فان خرج على فور  
الفتح وجب الضمان  
على صاحب الشرط  
والجواب عنه ان  
فعل البهيمة لا تعتبر  
لا بحسب حكم ما قاما  
لقطعه فم كالكلب  
تميل عن سنن الارسال  
وكادابة تجول بعد  
الارسال فكذلك  
هذا ولهذا قلنا فم  
حفر بئرا فوقع فيها  
انسان ثم اختلف  
الولي والخافر فقال  
الولي سقط وقال  
الاخر اسقط نفسه  
ان القول قول المحافر  
استحسنانا لما قلنا ان  
الحفر شرط جعل  
خلفا عن العلة لتعذر  
نسبة الحكم الى العلة  
فاذا ادعى صاحب  
الشرط ان العلة  
صالحة لاضافة الحكم  
اليها فقد تمسك  
بالاصل وجحد حكما  
ضروريا فبطلنا  
القول قوله بخلاف  
الجراح اذا ادعى  
الموت بسبب آخر  
لم يصدق لانه  
صاحب علة

غيره لك وفيما لا تصرف لواضعها فيه \* واحترز به عن الموضوع في الملك فانها لا تصلح  
سببا للضمان بحال لان واضعها ليس بمتعد فيما احدثه في ملكه والسبب اذا لم يكن متعديا لا  
يكون ضامنا \* وقوله عالما به متعلق بالمستلئين اي عالما بهواء القنطرة ووضعها بغير حق واما  
بالرش في هذا الموضع فانه ذكر في المبسوط في هذه المسئلة فان شئ على جسمه انسان متمردا  
لذلك فانحسب به فلا ضمان عليه لان الماشي تعمد المشي عليه فيصير وقوعه مضافا الى فعله  
لا الى تسبب من اتخذ الجسر \* ولو لم يكن عالما بضمين واضع الجسر لكونه متعديا في التسبب  
وعن ابي يوسف رجه الله ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عطف به وان احدثه في غيره ملكه  
اذا كان بحيث لا يتضرر به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس ينتفعون بما احدثه فلا يكون  
متعديا \* ولكننا نقول انما كان محتسبا اذا فعله باذن الامام بمنزلة حفر البئر فانه محتسب ايضا  
في الموضع الذي يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما يعطى بها \* وقوله  
لان الالتقاء متصل بقوله هدر دمه \* وقال محمد والشافعي رحمه الله اذا كان الطير ان والخروج  
في فور الفتح بضمين الفتح لان فعل الدابة والطير هدر شرما فلم يصلح لاضافة الحكم اليه  
فكان مضافا الى الشرط ولان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطير ان عادة والعادة  
اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل مادته كان  
الخروج على العادة بمنزلة سبلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم  
يطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطير ان والخروج لانه اختيار فاسد كما اذا صاح  
بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد والصياح والصوت سائق فاشبه  
القول وجها \* وكذا لو اتى حية على انسان فلسعت به يجب الضمان وان كانت الحية في السمع مختارة لان  
السمع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها \* واذا لم يخرج في فور الفتح  
لا بضمين الفتح لان الدابة اذا لم تخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج بعد  
ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل قيد العبد \* والجواب ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر \* واما  
يذكر وهو ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا  
الاصل من غير ضرورة \* وليس هذا كالسوق لان السوق حل على الذهاب كرها كما بينا  
فينقل الفعل الى المكره \* ولا كاللقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذا اللقاء عليه تصرف فيه  
بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح حجر الحية حتى لو فتح حجر الحية فخرجت ولسعت لا ضمان  
عليه ايضا \* كالكلب يميل عن سنن الارسال يعني اذا ارسل كلبه على صيد قال عن سننه ثم اتبعه فانخذه  
لا يحل لان فعله غير معتبر في حق اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل  
ونظيره \* من حفر بئرا في الطريق فجاء حربي لا امان له والتي فيه غيره لم يضمن المحافر شيئا لان  
فعل الحربي ان لم يكن معتبرا في ايجاب الضمان عليه فهو معتبر في نسخ حكم فعل المحافر به  
فكذلك هذا اي فكمل الكلب عن سنن الارسال وجولان الدابة بعد الارسال طير ان الطير  
وخروج الدابة بعد الفتح \* قال القاضي الامام ابو زيد رجه الله في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياسا

وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كان من اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لاموال الناس واعداد اختيار ما لا عقل له حكما فانه جبار لاحكام له وكذلك جعل في مسألة المتقدمة لان من طبيعة الدابة انها لا تصبر عن اكل الزرع الا يحفظ فلما كان الحفظ عليه ليجعل ترك الحفظ بمنزلة التسليط والارسال \* قلت فعلى هذا كانت هذه المسئلة من المسائل التي يترجح القياس فيها على الاستحسان قوله ( ولذا قلنا ) متصل بقوله في اول بيان القسم الثاني ومتى عارضه علة لم يصلح علة اى ولما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضته ما يصلح علة قلنا كذا \* او هو متصل بقوله لان الالتقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه اى ولكون الالتقاء صالحا للعلية قلنا كذا \* القول قول الحافر استحسانا وكان القياس ان يكون القول قول المولى وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على مائة الحافر فهو بدوى القاء النفس يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله \* ولان الظاهر شاهد للمولى اذا الانسان لا يلقى نفسه في البئر عمدا في العادة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر \* الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب ولان الظاهر حجة للدفع والولى يحتاج الى استحقاق الدية على مائة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تممد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه في مشاهة فلا يقع فيها الا بالاقاء قصدا فتقابل الظاهر ان وبقى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا نوجه بالشك ويجد حكما ضروريا وهو خلفيته الشرط من العلة وفيه انكار سبب الضمان فكان القول قوله \* لانه اى الجارح صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل قوله ( وهذا ) اى ولما قلنا ان اعتراض علة صالحة لاضافة الحكم اليها يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب \* قلنا فحين اشلى كلبا اى اغراه وازسله فقد وضعت المسئلة في الجامع الصغير في الارسال فقبل اذا ارسل كلبه ارسالا ولم يكن سائقا فاصاب في فوره يعنى صيدا مملوكا لم يضمن يعنى سواء كان الكلب مملوكا او غير مملوك الا انه اذا كان مملوكا اكله والا فلا وكذلك رجل اشلى كلبه على رجل حتى عقره او مزق ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه \* وليس الذى اشلاه بسابق يعنى انه بمجرد الاشلاء والارسال لا يصير سابقا لينسب الفعل اليه بحكم السوق فبقى الكلب عاملا بطبعه واختياره وعمل البهيمه مدر حتى لو كان سائقا له بان كان يعد وخلفه ويشليه ضمن ما اتلفه الكلب من النفس والثياب والصيد المملوك \* بخلاف ما اذا ارسل بازيا على صيد مملوك وساقه فالتلفه البازي حيث لا يضمن لان البازي لا يحتمل السوق فهدر سوقه وبقى الفعل منقطعا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كسائر الدواب فيعتبر سوقه \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه اوجب الضمان في اموال الناس سواء كان صاحب الكلب سائقا له او لم يكن وجعل الارسال بمنزلة السوق \* وعن الفقيه ابي الليث رحمه الله ان الكلب ان

ولهذا قلنا في الجامع الصغير فحين اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه وليس الذى اشلاه بسائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب في الجملة فبنى على نفي الحرج وقدر الامكان ووجب المصير في ضمان العدوان الى محض القياس

اصاب في فوره شيأ يضمن صاحب الكلب وان لم يكن سايقاله لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل دابة في الطريق فاصابت شيأ في وجهها يضمن كالمكان سايقالها فكذلك في الكلب \* ووجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الشياح حامل بطبعه واختياره لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حل القيد في العبد فلذلك يشترط فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعى فكان محافظتها سنن الطريق بعد الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق اذا ذهبت على سنن الارسال \* والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه \* وقوله بخلاف ما اذا اشلى اى ارسل كلبه المعلم على صيد جواب عما يقال لما لم يكن فعل الكلب مضافا الى المرسل في حق الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل ايضا حتى لو اقبل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل كان منه كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطياد من جلة المكاسب وبابه مفتوح بقوله تعالى \* فاصطادوا وما علمتم من الجوارح \* الاية ولا يمكنهم الاصطياد خصوصا بالكلب على وجهه يقدررون على ذبحه بالوجه السنون غالبا فاضيف فعله الى المرسل للضرورة والحاجة وبني الامر فيه على قدر الامكان فتحال باب الكسب فاما في ضمان العدوان فلا ضرورة لانه شرع جبرافيعتمد الفوت من جهة من وجب عليه ولم يوجد لتحلل فعل المختار فوجب المصير فيه الى محض القياس اى الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر ولا مسبب ومع الشك في السبب الموجب الضمان بحال \* وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد جواب الاستحسان والقياس فيه ان لا يحمل ايضا قوله (وهذا) اى ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم عن غيرها \* قلنا كذا ذكر في المبسوط اذا وضع جرا في الطريق فاحرق شيأ فهو ضامن لانه متعمد في احداث النار في الطريق فان حركته الرمح فذهبت به الى موضع اخر ثم احرق شيأ فلا ضمان عليه لان حكم فعله قد انتسخ بالتحويل من ذلك الموضع الى موضع اخر \* وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن ايضا لانه كان عالما حين القاء ان الرمح تذهب به من موضع الى موضع فلا ينتسخ حكم فعله بذلك بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها \* واذا الق شيئا من الهوام في الطريق فهو ضامن لما تلف به ما لم يتغير عن حاله لانه متعمد في هذا التسبب واختياره في السمع لا تقطع النسبة لانه بطبعه \* ولو تحركت اى الهامة الملقاة وانتقلت من مكانها الى مكان اخر \* ثم لدغته اى لدغت انسانا فهلك لم يضمن الملقى شيأ لانقطاع نسبته عنه بتحلل فعل المختار وهو الانتقال من مكان الى مكان اخر \* وبعض هذه المسائل اى المسائل المذكورة في هذا القسم مثل مشكلة اشلاء الكلب والقاء النار والهامة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها \* يخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها \* فهي ملحقة بذلك الباب وليست من هذا القسم لانها قد اخذت عن معنى الشرط اذا الاشلاء واللقاء في الطريق والارسال ليست

ولهذا قلنا فيمن القى  
نارا في الطريق فهبت  
به الرمح ثم احترقت  
لم يضمن واذا القى  
شيئا من الهوام في  
الطريق فتحركت  
وانتقلت ثم لدغت  
لم يضمن وبعض  
هذه المسائل تخرج  
على ما سبق في باب  
تقسيم الاسباب فهي  
ملحقة بذلك الباب

للمانع بوجدولكنها اوردت ههنا على سبيل الاستطارة للمناسبة قوله (واما الذى) اى القسم الذى  
او الشرط الذى هو شرط اسما لا حكما فكذا وهذا يسمى شرطا مجازا الخلف حكمه وهو وجود  
الحكم عند وجوده عنه الا ان وجود الحكم لما كان يفتقر اليه في الجملة كان شرطا بصورة لا معنى و  
في اقسام المقدمة معنى الشرط ووجوده مع شىء آخر\* ولهذا اى ولان الشرط الاول ليس بشرط  
معنى وحقيقة قلنا كذا\* والمسئلة على اوجه ان دخلت في الملك يقع الطلاق بلا شبهة وان  
دخلت في غير الملك انحلت اليمين لالى اجزاء\* وان دخلت الاولى في الملك ثم بانبت من زوجها  
ثم دخلت الاخرى في غير الملك لم يطلق بالاتفاق ايضا\* وان دخلت الاولى في غير الملك ثم  
تزوجها ثم دخلت الاخرى طلقت عندنا وقال زفر رجه الله لا تطلق لان حظ الشرطين من  
الحكم على السواء لانه صيرها شيئا واجدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك في  
الآخر\* ومذهبه انه يجرى الشرط بجرى العلق كما قال في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة رجلين  
وان السارق لا يقطع بخصومة المودع لان الخصومة شرط ظهور السرقة فلا يجرى فيها النيابة  
عنده كما لا يجرى في الشهادة التي هي مثبتة للسرقة فلذلك سوى بين الشرطين\* ووجه قولنا  
ما ذكر في الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط  
ولهذا دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين\* ولم يوجد ههنا اى ليس فيما اذا وجد الشرط  
الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يجر  
شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها الا ترى ان اليمين يبقى قبل وجود الشرط الاول  
بدون الملك بان ايمانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فتبقى بدون وجود الشرط الثاني  
ايضا\* والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الابقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما  
فلو شرط الملك لبقاء اليمين او لصحة عين الشرط وذلك باطل قوله (واما الشرط الذى هو علامة)  
وهو القسم الخامس من الاقسام المذكورة بالا حصان\* قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة  
اشياء\* العقل\* والبلوغ\* والحرية\* والنكاح الصحيح\* والدخول بالنكاح\* وكون كل  
واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان\* والاسلام\* قال الامام شمس الائمة في المبسوط  
ان شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله  
فاما العقل والبلوغ فهما شرطان الاهلية للعقوبة لا شرطا للاحصان على الخصوص والحرية شرط  
تكميل العقوبة\* وانما قلنا ان الاحصان علامة اى معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق علة  
لرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجوع ومعلوم  
انه ليس بعلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مقص اليه فعرفنا ان الرجوع غير مضاف اليه  
وجوابه ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني بصير الزنا في تلك الحالة  
موجب للرجوع فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان وجبا للرجوع فكان علامة لا شرطا\* فلم يصح  
علة للوجوب ولا للوجود اى لا يتعلق به الوجوب فلا يكون علة ولا الوجود فلا يكون شرطا  
\* وذلك اى ولعدم تعلق الوجوب والوجود به\* لم يجعل لهذا القسم وهو العلامة حكم العلة

واما الذى هو شرط  
اسما لا حكما فان كل  
حكم تعلق بشرطين  
فان اولهما شرطا اسما  
لا حكما لان حكم  
الشرط ان يضاف  
الوجود اليه وذلك  
مضاف الى آخرهما  
فلم يكن الاول شرطا  
لا اسما ولهذا قلنا فيمن  
قال لامرأته ان دخلت  
هذه الدار وهذه الدار  
فانت طالق ثم ابانها  
ثم دخلت احد بهما ثم  
تكلمها ثم دخلت الثانية  
انها تطلق خلافا لفر  
رجه الله لان الملك  
شرط عند وجود  
الشرط لصحة وجود  
الجزاء لا لصحة وجود  
الشرط ولم يوجد  
ههنا جزاء يفتقر الى  
الملك فلم يجر ان يجعل  
الملك شرطا لغير  
الشرط لان عينه  
لا يفتقر الى الملك ولم  
يجز شرطه لبقاء اليمين  
كما قبل الشرط الاول

بحال يعنى سواء كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها او لم تكن \* هذا هو طريقة القاضى  
الامام ابى زيد فى التقويم واختارها الشيخان وبعض المتأخرين \* فاما اصحابنا المتقدمون وعامة  
التأخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد عوا الاحصان شرطا لجوب الرجاء لعلامة  
مستوحين بان شرط الشئ ما يتوقف وجوده عليه والاحصان بهذه المثابة لان وجوب  
الرجاء بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل  
بشرطية كالطهارة وستر العورة والنية سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة  
الصلوة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الاشهاد فى النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور  
تأخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف  
لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات فكذا الاحصان للرجاء \* وقولهم  
لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت وجوب الرجاء بالزنا متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجاء  
بدون الاحصان بحال كالسرقة لا توجب القلع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا  
الاحصان \* وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها  
علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما يدنا وقد يكون متأخرا  
عنها كما فى تعليق الطلاق والعناق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود  
صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعناق المعلق وسائر ما يقبل  
التعليق بالشرط فالشرط فى هذا القسم متأخر عن صورة العلة والقسم الاول لا يتأخر لان  
الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط وهو الانعقاد لما لم يفصل عن  
الصورة لا يتصور تأخر الشرط عنها ضرورة قوله (ولذلك) اى ولان الاحصان علامة  
وليس بشرط \* لا يضمن شهود الاحصان اذ ارجعوا على حال يعنى سواء رجعوا مع شهود  
الزنا او رجعوا وحدهم \* بخلاف ما تقدم فى مسألة الشرط الخالص وهى ما اذا اجتمع شهود  
الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم \* فانهم يضمنون على ما اخبره الشيخ  
لان الشرط صالح خلافا لعللة عند تعذر اضافة الحكم اليه التعلق الوجود به فاما العلامة فليست  
بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما قلنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم  
اليها بوجه \* وعند فرج الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه  
وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا بشرط كون فى الضمان لان الاحصان شرط الرجاء ومن  
اصلها ان السبب اى العلة والشرط سواء فى اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط  
كيقف على السبب لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما  
والاحصان ملحق بالزنا فى اضافة الحد اليه دليل ان الشهادة على الاحصان تقبل من غير دعوى  
والشهادة على النكاح فى غير هذه الحالة لا تقبل بدونها ولو لم يكن الحد مضافا اليهما لما قبلت كما  
فى غير هذه الحالة \* وانه لو اقر بالاحصان ثم رجع يصح كالأقر بالزنا ثم رجع يصح \*  
وان القاضى يسأل شهود الاحصان من الاحصان ماهو وكيف هو كما يسأل عن الزنا \*

فاما الشرط الذى هو  
علامة فالاحصان  
فى باب الزنا وانما قلنا  
انه علامة لان حكم  
الشرط ان ينسج  
انعقاد العلة الى ان  
يوجد الشرط وهذا  
لا يكون فى الزنا بحال  
لان الزنا اذا وجد لم  
يتوقف حكمه على  
احصان يحدث بعده  
لكن الاحصان اذا  
ثبت كان معرا لحكم  
الزنا فاما ان يوجد  
الزنى بصورة  
فيتوقف انعقاده علة  
على وجود الاحصان  
فلا يثبت انه علامة  
وليس بشرط فلم  
يصح علة للوجود  
ولا للوجوب ولذلك  
لم يجعل له حكم العلة  
بحال ولذلك لم يضمن  
شهود الاحصان اذا  
رجعوا على حال  
بخلاف ما تقدم فى  
مسألة الشرط الخالص

والدليل عليه ان المزكى اذ ارجع بضمن عند ابي حنيفة رحمه الله وان لم يثبت علة القتل ولكنه اثبت شرط قبول الشهادة وهو العدالة ولا فرق بين المزكين وشهود الاحصان لانهم اثبتوا خصالا جيدة في الجاني والمزكون اثبتوا خصالا جيدة في الشاهد ثم شهادة شهود الاحصان اقرب الى محل الحد من التزكية فكانوا اولي بالضمآن من المزكين \* والجواب ان الاحصان ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه \* ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة اليها وهما شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لضافة الحكم اليها فيضاف التلغ اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط \* على ان هذا الشرط يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال جيدة ويستحيل اضافة العقوبة الى الخصال الجيدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه \* وانما صح الرجوع عن الاقرار بالاحصان لانه لما صار شرطا للحد صار حق الله تعالى لان شرط الحق وسببه من حقوق صاحب الحق ومن اقر بحق من حقوق الله تعالى ثم رجع صح رجوعه لان الله تعالى لم يكذبه في الانكار ولم يصدقه في الاقرار بخلاف حقوق العباد لان الخصم صدقه في الاقرار وكذبه في الانكار فبطل الرجوع بمعارضة التأكيد ولهذا قبلنا الشهادة فيه بدون الدعوى لان الشهادة في حقوق الله تعالى تقبل بدون الدعوى \* واما سؤال القاضي عن الاحصان فلانه كلمة مجملة تطلق على النكاح وعلى الحرية وغيرهما فيستفسره ليتبين له المشهود به اذ الشهادة لا تقبل الا على المعلوم \* وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علة العلة كما بينا \* وللشافعي رحمه الله في رجوع شهود الاحصان ثلاثة اقوال \* قالوا احدها انه لا ضمان عليهم كما هو مذهبنا وهو الاصح \* والثاني ان الضمان يجب عليهم وان قالوا نعمدنا يجب عليهم القود \* والثالث انهم ان شهدوا بالاحصان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت الزنا فاعليهم الضمان \* قوله (ولهذا قلنا) اي ولان الاحصان ليس بعلة للرجوع ولا بشرط له قلنا ان الاحصان يثبت بعنى قبل ثبوت الزنا وبعد شهادة النساء مع الرجال \* وقال زفر رحمه الله لا يثبت بعد ثبوت الزنا وبعد شهادة النساء مع الرجال لما بينا ان الاحصان على اصله ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه \* وذلك لان المقصود من الاحصان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف شهادة النساء مع الرجال بالنكاح في غير هذه الحالة حيث تقبل لان تكميل الحد لا يتعلق به في تلك الحالة \* وهو نظير ما لو شهد شاهدان بعدم موت رجل لآخرانه اشته وقضى القاضي بذلك واحرز ميراثه ثم رجعا بضمآن ولو شهدا بالنسب في حال الحيوة فلما مات واحرز المشهود له الميراث ثم رجعا بضمآن لان في المسئلة الاولى شهدا بحضرة الميراث فصارا كما لو شهدا بالميراث وفي الثانية لم يشهدا بحضرة الميراث فلا يحمل كانهما شهدا بالميراث \* ونجتمأ ما ذكرنا ان الاحصان

ولهذا قلنا ان  
الاحصان يثبت  
بشهادة النساء مع  
الرجال ولم يشترط  
فيه الذكور والخالصة  
لما لم يثبت به وجوب  
عقوبة ولا وجودها

ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مأثورة وبعضها مندوب اليه  
 فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة \* ولا بشرط ايضا لما مر بل هو عبارة عن حال  
 يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجم كما بينا \* ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف اليه مع  
 وجود العلة الصالحة للاضافة اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلة غيرها  
 من الاحوال فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال \* وهذا بخلاف مسألة الشهادة بالبنوة لان  
 الميراث يستحق بالنسب والموت جميعا فليهما كان آخره يضاف الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب  
 بعد الموت كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فاما الحد فضاف الى الزنا بكل حال لا الى  
 الاحصان فيقبل فيه شهادة النساء مع الرجال بكل حال \* ثم اعتبر زفر رجاء الله رد شهادة  
 النساء في الاحصان برد شهادة الكفار فيه فادرج الشيخ في كلامه ذلك بطريق السؤال  
 ليشير الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران بمعنى من اهل الذمة على عبد مسلم لذي  
 وقد زنا العبد او قذف رجلا بالزنا \* ان مولاه اعتقه يعني قبل الزنا والقذف وقد انكر العبد  
 والمولى الاعناق لتضرر المولى بزوال ملكه وتضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة  
 لا يقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق الى آخره اطلاق هذا الكلام وان كان يشير الى انها  
 لا يقبل في العتق وتكميل الحد جميعا وعليه بدل ما ذكر في الاسرار في حدود حيث قيل فيه في  
 تقرير هذه المسئلة ان الزاني لو كان عبدا مسلما لكفر لم يثبت عتقه بشهادة الكفار وان كانت  
 شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا \* ولكن الامام شمس الائمة رحمه الله صرح  
 في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم  
 وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا فقال يثبت  
 الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا يدخل لشهادة  
 الكفار في ايجاب الرجم على المسلم لا مدخل بشهادتهم في اثبات تمكن من اقامة الرجم على المسلم  
 \* وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم ايضا وهو الصحيح. كما اذا شهد رجل وامرأتان  
 بالسرقة في حق القطع وتثبت في حق المال \* ثم توجيه هذا السؤال انما يستقيم على قولهما  
 حيث قبلت الشهادة على عتق العبد بدون دعواه فكان عدم القبول ههنا تتضمنه تكميل  
 العقوبة فاما عند ابن حنيفة رحمه الله فمعدم القبول لعدم شرطه وهو الدعوى فلا يرد السؤال  
 الا اذا وضعت المسئلة في الامة فحينئذ يرد على قول الكل \* (قوله فالجواب عن هذا) اي  
 عن السؤال المذكور ان شهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهود به دون المشهود  
 عليه فيقبل فيمالس بعقوبة ولا يقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او شرطه اثر في ايجاد  
 العقوبة لحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله عليه وسلم والخليفين من بعده  
 ان لا يقبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص \* ولكنها حجة تامة على  
 المسلم والكافر جميعا والمشهد به ههنا هو الاحصان وقد بينا انه لا يتعلق به وجوب الحد

فان قيل اذا شهد كافر  
 ان على عبد مسلم ان  
 مولاه اعتقه وقد زنا  
 العبد او قذف فانكر  
 العبد والمولى ذلك  
 والمولى كافر فان  
 الشهادة لا تقبل وقد  
 شهدوا على المولى  
 وهو كافر ولم يشهدوا  
 على العبد بشيء على  
 ما قلتم انه لا ينسب  
 اليه وجود ولا  
 وجوب فهلا قبلت  
 هذه الشهادة  
 والجواب عنده ان  
 لشهادة النساء مع  
 الرجال خصوصا  
 المشهود به دون  
 المشهود عليه  
 وخصوصا انها  
 لا تصلح لايجاب  
 عقوبة وقد بينا انه  
 لم يتعلق بها وجوب  
 ولا وجود ولكن  
 في هذه الجملة تكثير  
 محل لجناية

وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة لا يجاب الضرر اذا (٢٢٢) لم يكن حدا وعقوبة ولشهادة الكفار اختصاص

ولا وجوده فلا يكون سببا للمد ولا شرط له فلم يمنع القبول باعتبار المشهود به \* ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وهو النعمة فان الجناية تقع على النعم التي انعم الله تعالى عليه فقبل هذه الشهادة كان محل الجناية نعمة العقل والاسلام والحرية وبعد ما شهدوا صار محل الجناية النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال بطريقة الموضوع له \* وفي ذلك اي في تكثير محل الجناية ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا التكثير من الجلد الى الرجم \* وشهادة هؤلاء اي النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر حد او عقوبة كافي ايجاب المال وسائر الحقوق \* واذا كان كذلك لم يمنع ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب تضمنه ايجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر تثبت بمثل هذه الشهادة \* ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون المسلمين لان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية لكافر على مسلم بقوله عز وجل \* ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا \* ولكنها طامة في المشهود به حتى ثبت بشهادتهم الحدود وغيرها وقد تضمنت في المسئلة المذكورة تكثير محل الجناية كانت مقتصرة على العقل والدين او عليهما وعلى اصابة الحلال وموجبها جلد خمسين في الزنا وجلد اربعين في القذف وبهذه الشهادة صارت جناية على ما ذكرنا وعلى الحرية ايضا وصار موجب الجناية الرجم او جلد مائة في الزنا وجلد ثمانين في القذف ولا شك ان ذلك زيادة ضرر تثبت على المسلم بشهادة الكفار وشهادتهم فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة اصلا قوله (وعلى هذا الاصل) وهوان المعرفة المحض لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة تقبل من غير فراش قائم اي نكاح ثابت بينهما في الحال ولا كذا وكذا \* ويثبت النسب بشهادتها كما ثبتت بشهادة رجلين لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف يعني اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا وانكر الزوج الولادة يثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق ويثبت نسب المولود لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها الاتعيين الولد لان النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد الثابت نسبة باحدث تلك الاسباب كلاحصان معرفا للزنا الموجب للرجم لا يتعلق به اي بالانفصال وهو الولادة \* وجوب النسب اي ثبوته لانه يثبت بالعلوق من مائة ولا وجوده لانه لا يتوقف بعدما صح سببه على الولادة فثبت ان الولادة في حق ثبوت النسب علم محض مظهر للنسب ثابت قبل الولادة من حين العلوق كافي حال قيام احد الامور الثلاثة واذا لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبها ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام احد الامور الثلاثة كلاحصان لما كان معرفا كان

في حق المشهود عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب الضرر على المسلم بشهادة الكفار ابا وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد ههنا الا التعيين فاما النسب فانما ثبت بالفراش فيكون انفصاله معرفا لا يتعلق به وجوب السبب ولا وجوده كافي حال قيام الفراش او ظهور الحبل والا قراره والجواب عنه لابي حنيفة رحمه الله ان الفراش اذا لم يكن قائما

(ثبوته)

ثبوته بشهادة النساء الرجال بعد ثبوت الزنا مثل ثبوته بها قبله على ما بينا قوله ( والجواب عنه ) اى من هذا الكلام لابي حنيفة رحمه الله كذا \* ولا حبل ظاهر عطف على الضمير المستكن في لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد للفصل وحذف خبر كان اى اذا لم يكن الفراش قائما ولا حبل ظاهر ثابتا ولا اقرار بالحبل موجودا كان ثبوت نسب الولد من وقت العلوق حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لانه عالم بحقائق الامور فيعلم بعلوق الولد قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرف للولد الثابت بالنسب بالنظر الى علمه جل جلاله فاما في حقنا فلا اى لا يكون ثابتا قبل الولادة لانا نبنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن فاما كان باطنا نجعل في حقنا كالمعدوم بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم مالم يعلم به والنسب قبل الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفراش والحبل الظاهر والاقرار به فكان بمنزلة المعلوم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا الوجه فكانت الولادة في حق علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا كان ابتداء وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة كما لو ادعى احد نسبها على آخر ابتداء بخلاف ما اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن قد استند ثبوته الى دليل ظاهر قبل الولادة لان الفراش مثبت للنسب وكذا الحبل الظاهر حال قيام العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا الاقرار بالحبل سبب لثبوت النسب منه فصلح ان تكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت حال الاجتنان فلم يصبر وجود النسب مضافا الى الولادة فلذلك يثبت النسب بشهادة القابلة قوله ( واذا علق بالولادة ) الى آخره \* اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق او عدى حر وقد اقر الزوج بانها حبلى او بها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق او العتاق بمجرد قولها عند ابي حنيفة رحمه الله \* وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء ولادتها وهى مما تقف عليها القابلة فلا يقبل فيها بمجرد قولها كما لا يقبل في ثبوت نسب المولود \* ولا ي حنيفة رحمه الله انه علق الجزاء بمرور موجود في باطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضت فانت طالق \* وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره او بالعيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت فالظاهر يشهد لها او يتيقن بولادتها \* بخلاف النسب لان بمجرد قولها يثبت بمجرد الولادة وليس من ضرورته تعيين هذا الولد لجواز ان تكون ولدت غير هذا من ولد ميت ثم يزيد حمل نسب هذا الولد عليه فلم يذ لا يقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء فيتعلم بنفس الولادة اى ولد كان من حى او ميت وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت فكذا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبلى فقالت ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها \* فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة رحمه الله مالم يشهد بالولادة

ولا حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق صاحب الشرع فاما في حقنا فلا يبق مضافا الى الولادة فشرط لثباتها كمال الحجة فاما عند قيام الفراش الحبل فقد وجد دليل قيام السبب ظاهرا فصلى ان يكون الولادة معرفة واذا علق بالولادة طلاق او عتاق وقد شهدت امرأتها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما

رجلان او رجل وامرأتان \* وعندهما يثبت النسب بشهادة القابلة ويقع ماعلق به اى بفعل  
الولادة من الجزاء \* لان ذلك اى معلق بالولادة من الجزاء غير مقصود اثباته بشهادتها  
لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لا يضاف اليه الجزاء وجوابه ولا وجودا  
عنده \* وقد ثبتت الولادة بشهادتها يعنى فى حق النسب حتى ثبت نسب المولود من الزوج  
بالاجماع \* فثبت ما كان تبعاله اى لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر ثبوته اليه  
كالاخصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تبعاله وهو وجوب الرجم وان لم  
يثبت الرجم بشهادة هؤلاء قصدا \* الا ترى انه لو قال لجاريته ان كان بها حمل فهو منى  
فشهدت القابلة على ولادتها صار هى ام ولد له \* وكذلك لو ولدت امرأته ولدا ثم قال  
الزوج ليس هو منى ولا ادري ولدته ام لا فشهدت القابلة بالولادة حكم باللعان بينهما ولو  
كان الزوج عبدا او حرا محدودا فى قذف وجب عليه الحد فاذا جعلت شهادة القابلة حجة  
فى حكم اللعان والحد باعتبار ان ثبوتها بشهادتها ليس بطريق القصد بل يثبتان تبعاً فلان  
يجعل حجة فى حق الطلاق والعناق بهذا الطريق كان اولى \* وكذلك قالوا فى  
الطلاق والعناق انهما يثبتان بشهادتها تبعاً للولادة قالوا يثبت استهلال الصبي اى حيوته  
بعد الولادة بشهادتها تبعاً للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لان حياة الولد  
التي بها يستحق الارث لا تكون مضافة اليه وجوابه ولا وجودا عنده لان حيوته سابقة  
على الولادة ولكنها غير معلومة واذا كان معروفاً تقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل فى حق  
الصلوة حتى يصلى على المولود \* وبؤيده ما روى عن على رضى الله عنه انه اجاز شهادة  
القابلة على الاستهلال قوله ( واخذ ابو حنيفة رحمه الله فيه ) اى فيما ذكرنا من المسئلتين  
بحقيقة القياس \* وفيه اشارة الى ان ما قلنا نوع استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون  
الطلاق فانبات الطلاق بشهادتها على الولادة لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر \* وبيان  
القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يمنع ثبوت علة الطلاق والعناق حقيقة الى  
وجوده كدخول الدار وغيره من الشرائط والوجود من احكام الشرط اى وجود الشرط  
متعلق بالشرط كما يتعلق وجوبه بالعلة فكان وجوده من احكامه وكان له شبه بالعلة فكما  
لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولا علة الا بحجة كاملة لا يثبت الشرط الا بحجة كاملة  
لتعلق وجوده به \* ثم اشار الى الجواب عن كلامهما فقال والولادة لم تثبت بشهادة القابلة  
على الاطلاق لان شهادة المرأة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هى حجة يكتفى بها فيما  
لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة \* والثابت بالضرورة ثابت من وجه دون وجه لانه  
ثابت فى موضع الضرورة غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة والضرورة ههنا فى ثبوت  
نفس الولادة وما هو من الاحكام التي لا تنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد واللعان  
عند النفي لولد فثبتت الولادة فى حق هذه الاحكام فاما الطلاق والعناق والاستهلال

لان ذلك غير مقصود  
بشهادتها وقد ثبت  
الولادة بشهادتها  
فثبت ما كان تبعاله  
وكذلك قالوا فى  
استهلال الصبي انه  
تبع للولادة فاخذ ابو  
حنيفة رحمه الله فيه  
بحقيقة القياس ان  
الوجود من احكام  
الشرط فلا يثبت الا  
بكامل الحجة والولادة  
لم تثبت بشهادة القابلة  
مطلقاً فلا يعمد الى  
التوابع كشهادة المرأة  
على ان هذه الامة شيب  
وقد اشترها رجل  
على انها بكر انها لا ترد  
على البايع بل يستحلف  
البايع وان كان قبل  
القبض فكذلك  
والله اعلم بالصواب

فليست من الاحكام المختصة بالولادة ولا اثر للولادة في اثباتها فلا تثبت الولادة في حق هذه الاحكام الابحجة تامة كسائر الشروط وهو المراد من قوله فلا يتعدى الى التوابع اى الى التوابع التى ليست من الاحكام المختصة بها \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم شهادة القابلة حجة ضرورية فتقتل في اصل الولادة لافي وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطاً فلم يقع للطلاق \* ولا يلزم عليه النسب لان النسب لا يتعاقب ثبوته بالولادة بل بالفراش القائم وقت العلوق فاذا شهدت القابلة على الولادة ثبتت بشهادتها وظهر ان النسب كان ثابتاً بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب من وجه فلم يكن نظير الطلاق \* قال شمس الأئمة رحمه الله استهلاك المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيباً عنا وانما يظهر عند استهلاكه فتصير مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا تثبت بشهادة القابلة كشهادة المرأة على كذا \* اذا اشترى امة على انها بكر ثم ادعى المشتري انها ثيب وانكر البايع فالتقاضى يريها النساء فان قلن هي بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هي ثيب ثبت العيب في حق توجه الخصومة دون الرد الى البايع لان اشيابة لم تثبت مطلقة لان الرد بسبب العيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم يكن لشهادتهن حجة فيه ولكن اشيابة في نفسها مما لا يطلع عليه الرجال فتثبت بشهادتهن كتمتين الولد في ثبت عيب اشيابة من وجه دون وجه فيصلح لتوجه الخصومة لا الرد على البايع ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا بالاستحلاف يحلف البايع بعد القبض بالله لقد سلمتها بحكم البيع وما بها هذا العيب \* وقبل القبض يحلف بالله ما بها هذا العيب الذى يدعيه المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة وان نكل فحينئذ يرد البيع \* فكذلك ههنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه فتجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة لهادون غيرها \* ومثله البيع الثابت مقتضى الامر بالاغتياق فانه ثابت في حق صحة الاعتراف دون خيار العيب والرؤية وسائر احكام البيع وقوله وان كان قبل القبض احتراز عما روى عن محمد رحمه الله ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفتح العقد بقول النساء من غير استحلاف البايع لان العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء ولا رضاء ولا قبض شبه ابتداء العقد لثبوت ملك اليد الذى هو المقصود من التجارات به فالرد قبل القبض يشبه الامتناع من القبول يجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما بعد القبض لان الحاجة فيه الى نقل الضمان من المشتري الى البايع وشهادة النساء في ذلك ليست بحجة تامة \* ووجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادة النساء بحجة ضعيفة ضرورية فتجعل حجة في سماع الدعوى ولا يفصل الحكم بها ما لم تأيد بمؤيد وهو مذكور البايع \* واما قبول على رضى الله عنه شهادة القابلة في الاستئلال فمحمول على القبول في حق الصلوة وانما قبلت في حق الصلوة لانها من امور الدين وخبر المرأة الواحدة حجة ظهيرة فيها كشهادتها على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد فلا يثبت شهادة النساء في موضع يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال والله اعلم

## باب تقسيم العلامة

قوله (فأ يكون علما على الوجود) يعني من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود على ما قلنا  
 قبيل باب تقسيم السبب \* وقد تسمى العلامة شرطا يعني اذا كان الحكم نوع تعلق به مثل  
 الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما ينال الحكم للم يثبت عنده عدمه كان فيه جهة  
 الشرط من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا \* فصارت العلامة اى العلامة المحضة نوعا  
 واحدا وهى مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون  
 فيها معنى الشرط بوجه \* ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر  
 فانه معرف محض للزمان الذى يقع فيه الطلاق \* فان قيل قد ذكر في عقد الباب تقسيم العلامة  
 ثم قال هو نوع واحد فواجهه \* قلنا معناه ان العلامة المحضة التى ليس فيها معنى الشرط  
 نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كلاحصان وقد تكون بمعنى العلة  
 كعلل الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبة بذواتها شيئا من حيث انها لا توجب  
 بذواتها شيئا كانت اعلاما واذا كان كذلك جاز ان ينقسم العلامة بهذا الاعتبار كما انقسم  
 السبب والعلة والشرط \* والى التقسيم اشار الشيخ بقوله وقد تسمى العلامة شرطا  
 قوله (وقال الشافعى) الى آخره \* القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب  
 الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهود \* وعند الشافعى رجعه الله نفسه يوجب  
 رد الشهادة ولا يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز  
 واقامة الحد عليه تقبل عندنا وعندنا لا تقبل لان الله تعالى علق رد الشهادة  
 بالقذف بقوله عز وجل \* والذين يرمون المحصنات الى ان قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \*  
 و اشار الى المعنى بقوله \* واولئك هم الفاسقون \* اى لانهم فاسقون والفسق يثبت بنفس  
 القذف لانه كبيرة على مائتين فيوجب بنفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فعرفنا ان ذكر  
 العجز عن اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جنابة لانه شرط لان صيرورته  
 قذفا وكذبا لا يتوقف على العجز بل هو كذب من الاصل لكن القاضى لا يعرف كونه كذبا  
 لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة البينة يظهر كونه كذبا من الاصل عنده وان الشهادة  
 كانت مردودة لانها صارت مردودة بالعجز كمن قال لامرأته ان كان زيد فى الدار فانت طالق  
 فخرج زيد فى آخر اليوم من الدار كان خروجه مبينا ان الطلاق وقع حين اوجب لانه وقع  
 عند الخروج فكان الخروج علامة لشرط فكذلك العجز ههنا \* وقوله فيكون سقوط الشهادة  
 الى آخره جواب عما يقال لما جعلت العجز معرفا في حق سقوط الشهادة ينبغي ان يجعل كذلك  
 في حق الجلد حتى يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز ثبت في حق الحكمين بنظم واحد  
 فقال يمكن جعله علامة في حق سقوط الشهادة \* لانه اى سقوط الشهادة امر حكى اى  
 شرعى فيمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز وجعل العجز في حقه معرفا \* بخلاف الجلد لانه

(باب تقسيم العلامة)

اما العلامة فأ يكون

علما على الوجود على ما

قلنا وقد تسمى العلامة

شرطا وذلك مثل

الاحصان في الزنا

على ما قلنا فصارت

العلامة نوعا واحدا

وقد قال الشافعى في

مسئلة القذف ان

العجز عن اقامة

البينة على زنا

المقذوف علامة

لجنابته لا شرط بل هو

معرف فيكون سقوط

الشهادة سابقا عليه

لانه امر حكى

بخلاف الجلد لانه

فعل

(فعل)

وذلك ان القذف  
كبيرة وهتك لعرض  
المسلم والاصل في  
المسلم العفة فصار  
كبيرة بنفسه بناء على  
هذا الاصل والعبر  
معرف والجواب  
عنه ان الثابت  
بالكتاب في جزاء  
هذه الجملة فعل كله  
وهو الجلد وابطال  
الشهادة الا ترى الى  
قوله عز وجل  
ولا تقبلوا عطاء على  
قوله فاجلدوهم و  
اذا كان كذلك لم  
يصح ان يجعل معرفا  
كالم يجعل كذلك في  
حق الجلد

فعل يقام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على الجز فكان الجز فيه شرطا لان اقامة الجلد  
يصير مضافة اليه وجود اعنده \* وذلك اى كون الجز معرفا باعتبار ان القذف كبيرة لما فيه  
من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لان العقل  
والدين يمنعان عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتي يتبين خلافه فصار القذف بنفسه  
كبيرة وكذا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمعة الفسق وسقوط  
الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كذبه من الاصل  
كان الجز معرفا فاذا قضى القاضي بشهادته ثم تحقق الجزائه قضى بشهادة من لا شهادته  
فينقض قضائهم كالموقضى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر \* ولا معنى لقول من يقول  
انه متردد بين الجنائية والحسبة لانا لانسلم التردد في نفس الجنائية بل التردد في علم القاضي  
ويحصل له العلم بالجنائية من الاصل \* على انه لا عبرة بمثل هذا التردد فانه بعد اقامة الحد قائم بدليل  
انه لو جاء بالبينة بعدها تقبل مع ذلك يصير فاسقا مردود الشهادة قوله (والجواب عنه) اى  
عن كلام الشافعي رحمه الله هو ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة وهى قوله تعالى \* والذين  
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء \* فعل كله اى ليس كازعم الخصم ان احدهما امر  
حكيمى والاخر فعل بل كل واحد منهما فعل خوطب الامام باقامته على القاذف \* وهى اى  
الفعل الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لا سقوط الشهادة بل السقوط حكم الابطال لا  
ان يكون حكما للقذف \* الا ترى الى قوله تعالى \* ولا تقبلوا عطاء على معطوف اى معطوفا على قوله عز اسمه  
فاجلدوهم يعنى انه تعالى خاطب الائمة بقوله \* فاجلدوهم و عطف عليه قوله جل ذكره \* ولا تقبلوا  
مخاطبا لهم ايضا فكان كل واحد منهما فعلا خوطب الائمة باقامته لان ما لا يكون فعلا ويكون  
امرا حكيميا لا يجوز ان يفوض اليهم \* واذا كان كذلك اى اذا كان كل واحد منهما فعلا لم  
يصح الجز ان يجعل معرفا للجنائية السابقة \* كالم يجعل كذلك اى لم يجعل معرفا في حق الجلد بل  
يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وذكر  
الامام البرغرى في طريقته ان قوله تعالى \* والذين يرمون المحصنات \* شرط وقوله \* ثم لم يأتوا  
باربعة شهداء \* معطوف عليه فيكون شرطا لان المعطوف على الشرط شرط كافى قول الرجل  
لنساءه التى تدخل منكم الدار ثم تكلم زيد افهمى طالق كان كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق مثل  
الدخول وقد تعلق بهذين الشرطين الجلد ورد الشهادة فيكون كل واحد منهما متعلقا بهما  
فلا يجوز ان يجعل رد الشهادة متعلقا بالرمى وحده لتأديه الى الغاء الشرط الثانى في حقه وهو  
فاسد \* واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا ان الجز شرط وليس بعلامة محضة انا نحتاج في العمل  
بالتعريف اى جعله معرفا الى ان ثبت ان القذف بنفسه كبيرة موجبة للفسق كما قال الشافعي رحمه  
الله \* وليس كذلك اى ليس القذف بنفسه كبيرة لانه متردد بين ان يكون جنائية وبين ان يكون  
حسبة فانه لو اقام اربعة من الشهود على زنا المذوف يقبل ويتبين انه محتسب بذلك القذف في  
اقامة حد الشرع عليه بل يجب عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصراره عليه ووجد

اربعة من الشهود واوكان القذف كبيرة بنفسه لا يمكن من اثباته بالبينة ولم يكن مسموعا اصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها الاخفاء فاذا احتمل القذف ان يكون حسبة قبل تحقق العجز باقامة البينة عليه كيف يصح القول بكونه كبيرة مع هذا الاحتمال وبعد تحقق العجز يصير القذف جنابة مقتصرة على الحال لانه ظهر كونه جنابة من الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة فجيز عن اقامتها لموتهم او لغيبهم او لامتناعهم من الاداء فيصير مردودا للشهادة مقتصرا على الحال لكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل شهادته ولا تسقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي هو المأمور بابطال شهادته تيمنا بالحد والبطالان حكم الابطال فلا يثبت قبله \* واما قوله العفة اصل فتم اي نحن نسلم ان العفة اصل \* ولكنك اي هذا الاصل لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لان الاصل يصلح دافعا لا مثبتا فيصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن المذوف حتى لا يثبت زناه بقذفه ولا يصلح سببا لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لم يقبلت بينة القاذف على زنا المذوف لانه كما استحق على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد شهادتهم ايضا لانه قذفه في الحقيقة فاذا لا يمكن اثبات زنا بالبينة اصلا وهو خلاف مضموع الشرع قوله ( لكن الاطلاق ) متصل بقوله فكيف يكون كبيرة بل كان فيه احتمال الحسبة قائما حتى قبلت البينة عليه حسبة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اصلا فقال نعم الان الاطلاق اي تجوز القذف والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان من ضغينة لا تحمل وان كان صادقا \* وذلك اي القذف حسبة لا تحمل الا بشهود حضور اي في البلد حتى لو كان له شهود غيب لا تحمل له الاقدام عليه ولا يمهله القاضي الى احضارهم وجب تأخير اي تأخير القذف يعني تأخير حكمه وهو الحد ورد الشهادة \* الى ما يتمكن به اي الى زمان يتمكن القاذف به من احضار الشهود بمجلس الحكم عابا احتمال الحسبة \* وذلك اي التأخير للتمكن من اقامة الشهود الى آخر المجلس في ظاهر الرواية \* او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فقد ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى ان له بينة اجل ما بينه وبين قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال يمهل الى المجلس الثاني ليحضر شهوده لان القذف موجب للحرج بشرط العجز وهو لا يتحقق الا بالامهال الا ترى ان المدعى عليه اذا ادعى دفعا او طعنا في الشهود يمهل الى المجلس الثاني ليأتي به فهذا مثله \* وجه ظاهر الرواية ان سبب وجود الحد ظهر عند القاضي فلا يجوز له ان يؤخر اقامة لما فيه من الضرر بالمذوف بتأخير دفع العار عنه ولكن الى آخر المجلس لا يكون تأخيرا فلا يضر بذلك القدر الا ترى ان له ان يؤخر الى ان يحضر الجلال فلهذا جوز ناله ان يمهله الى آخر المجلس من غير ان يطلق عنه \* ثم لم يؤخر حكمه قد ظهر اي لا يجوز بعد الامهال الى آخر المجلس او الى المجلس الثاني تأخير حكمه قد ظهر \* وكأنه جواب عما يقال العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال ان يقدر على اقامة البينة بعد كفاي

واصل ذلك اننا نحتاج في العمل بالتعريف الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العفة اصل فتم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدا لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحمل الا بشهود حضور وجب تأخير اي تأخير ما يتمكن به من احضار الشهود وذلك الى آخر المجلس او الى ما يراه الامام ثم لم يؤخر حكمه قد ظهر لما يحتمل الوجود

قوله ان لم ات النصره فكذا لا يتحقق العدم الا في آخر العمر لاحتمال وجود الاتيان في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لا يثبت الحكم المتعلق به فقال لا يجوز تأخير حكم قد ظهر وهو الحد ورد الشهادة يتحقق العجز في الحال لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة الشهود لان الشرط هو العجز الخالي كافي الكفارات لا العجز في جميع العمر اذ لو شرط العجز في العمر لم يبق لا يجاب الحد ورد الشهادة فائدة اذ لا يمكن اقامتهما على القاذف بعدموته قوله ( فاذا اقيم عليه ) اي على القاذف الحد يعني لما ظهر عجزه و اقيم عليه الحد وردت شهادته رعاية لجانب المذدوف لم يبطل احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء بيينة بعد اقامة الحدود والشهادة يشهدون على زنا المذدوف يقبل ويقام حد الزنا على المذدوف ان لم يتقدم العهد ويصير القاذف مقبول الشهادة لان سقوط الشهادة كان بحسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فاذا اقام البيينة فقد تين ان العجز لم يكن متحققا وانه لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط \* وان كان تقدم العهد لم تقم الحد على المشهود عليه لان التقدم مانع من القبول في حق الحد \* وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تأثير التقدم فيه بالمانع فكان بمنزلة مالو شهد رجل وامرأتان بسرقة تقبل في حق المال ولا تقبل في حق الحد \* كذلك ذكره في المنتقى اي مثل ما اجبنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي الجواب في المنتقى غير فصل تقدم العهد فانه لم يذكره اي الفصل الاول مذكور فيه دون الثاني هذا هو الذي يفهم من ظاهر هذا الكلام \* والمفهوم من سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ان التقدم مذكور في المنتقى ايضا فانه قال وان تقدم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقيم الحد على المشهود عليه اورد ذلك في المنتقى رواية عن ابي يوسف او محمد هذا قول احدهما وقول الاخر لا تقبل الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم على المذدوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة اصلا كالفاسق اذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم اداها بعد التوبة قوله ( ويتصل بهذه الجملة ) اي ببيان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة

فاذا اقيم عليه الحد ثم جاء بيينة يشهدون على الزنا قبلناها واقتنا على الشهود عليه حد الزنا وابطلنا على القاذف رد الشهادة وان كان تقدم العهد لم تقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك كذلك ذكره في المنتقى غير فصل بالتقدم ويتصل بهذه الجملة ﴿ باب بيان العقل ﴾ وما يتصل به من اهلية البشر اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنة محرمة

﴿ باب بيان العقل ﴾

لان هذه الاحكام لا تثبت في حق عديم العقل فلا بد من بيانه \* او يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان خطابات الشارع وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من الوازم ( قوله اختلف الناس ) اي اهل القبلة في كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنة مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الفرق والخرق محرمه لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفوه والظلم \* على القطع والبتات

فوق العلة الشرعية لان علة الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجرى فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجرى فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلة الشرعية \* والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع وذكر الشيخ الامام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية ان المراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب والعقاب لا يعرفان الا ب ورود السمع وليس في العقل اماكن الوقوف عليهما فكيف يحكم بالزوم قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان يثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بره والاعتراف بخالفه و اضافة وجوده وبقائه الى ايجادها وبقائه ومن الجرمة ان يثبت نوع ترجيح للمنع عن الاستثناء عن مالكة واعتراف بالالوهية لغير خالقها بحيث لا يحكم العقل ان الترتب والاثبات في هذه الامور بمنزلة واحدة بل فعقل ضرورة ان الايمان بما يقتضيه العقل واجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لايمة وان لم يعين ذلك يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود او العدم ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة والنار او غيرهما وكذا الشكر اظهار النعمة من المنعم ومتى عرف ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفر ان على معنى ان عقله بمنه ان يدعي ذلك لغير الله تعالى \* فلم يجوزوا ان يثبت دليل الشرع ما لا تدركه العقول او تقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل فلا يجوز ان يرد و بثبوتها النص \* وانكروا ان يكون التشابه مالا يحظ للراصين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال التشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز \* وانكروا ان تكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته ولان اضافتها الى ارادته ومشيئته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك \* وجعلوا الخطاب اى التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعى فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على القبايب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان \* ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا حذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اى الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله عز وجل فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل \* وقالت الاشعرية لا هبرة بالعقل اصلا يعنى لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع \* حتى ابطالوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه مثل ايمان

لما استجبه على القطع والبنات فوق العلة الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت دليل الشرع ما لا يدركه العقول او تقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا حذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فين لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية ان لا هبرة بالعقل اصلا دون السمع واذ جاء السمع فله العبرة للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعى رحمه الله

صبي غير حافل فلا يعتبر كمن تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر بقولهم فيمن لم يبلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد الكفر والايان انه من اهل النار \* تمسكت الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى \* وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا \* نفى العذاب قبل البعثة ولما نفى العذاب عنهم اتنى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة \* وبقوله تعالى \* لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم للايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم \* وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين \* الم يا تكلم رسل منكم \* فيقولون بلى فنلزمهم الحجة فانهم استجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها \* وبقوله تعالى \* ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم \* اخبر ان الاهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل كان ظاهرا لو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك \* وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحفظ فيخرج الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله عن اسر الهوى وتبنيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى \* وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابه \* انى اريك وقومك في ضلال مبين \* وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحى الى ولولم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدلال الجحوم ففرق ربه من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله عزذكره \* وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه \* وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بان لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان حاكمة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمى بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بطلاق الترك \* وبان الله قال سنر بهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق \* ولم يقل نسمعهم ونوحى اليهم \* وقال \* اولم يتفكروا في انفسهم \* اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض \* وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون \* في شواهد لها كثيرة \* فثبت ان وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي وان العذر ينقطع بالعقل وحده اذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما انتفع به العذر وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم ادل على المحدث من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى \* ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وبساثر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله (والقول الصحيح هو قولنا ان العقل) غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني \* فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر \* ومن

حتى ابطالوا ايمان  
الصبي وقالت  
الاشعرية فيمن لم يبلغه  
الدعوة فغفل عن  
الاعتقاد حتى هلك  
انه معذور قالوا ولو  
اعتقد الشرك ولم  
يلفه الدعوة انه  
معذور ايضا وهذا  
الفصل اعني ان يجعل  
شركه معذورا تجاوز  
عن الحد كما تجاوزت  
المعتزلة عن الحد في  
الطرف الآخر  
والقول الصحيح في  
الباب هو قولنا ان  
العقل معتبر لاثبات  
الاهلية

الزم الاستدلال بلاوحى وام يعضره بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا \* بل  
العقل معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذا الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من  
لا يفهم فبيح فكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية \* وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به  
من سائر الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التى هى اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين  
والدنيا \* خلق متفاوتا في اصل القسمة هذا نفي لقول المعتزلة ان العقل في اصل الخلقة ليس  
بمتفاوت في البشر كالحبواتية وبنا ذلك على قولهم بوجود الاصلح وذلك منهم انكار  
المشاهدة والعيان فان ترى تفاوت حدة الازهان وجودة القرايح في الصبيان في اول نشوهم  
وكذا في البالغين من غير جهدي سبق منهم ولا تجربة ولا تعلم فانكار ذلك كان كنكار تفاوت الخلق  
في الحسن والقبح والقوة والضعف والشجاعة واللين \* قد مر تفسيره قبل هذا  
بعض في باب بيان شرائط الراوى \* انه اى العقل نور في بدن الادمى \* وقيل محله منه  
الرأس \* وقيل محله القلب \* بضئ به اى بذلك النور الطريق الذى يبدأ من حيث  
يقطع اليه اثر الخواص \* والضمير راجع الى حيث وقدمر بيانه فيما تقدم \* وهذا انما  
يتأتى في المحسوسات فاما فيما لا يحسز اصلا فاما بتبدأ طريق العلم به من حيث يوجد كالعالم مثلا  
فانه ليس بمحسوس \* ولما احتيج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع  
الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الخواص \* وفي اللامسى هو جوهر  
يدرك به الغايات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة \* وقيل هو جوهر طهر بماء  
القدس وروح برواج الانس وادع في قوالب بشرية واصداف انسانية كلما اضاء  
استنار منهاج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين \* وقيل هو قوة في الطبيعة تنزل في القلب  
منزلة البصر في العين \* ثم هو اى العقل عاجز بنفسه لانه القوة لا تعمل بدون الفاعل  
فلا يصلح ان يكون موجبا بنفسه شيئا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها \* ولكن  
اذا وضع به الطريق اى طريق الادراك للعاقل \* كان الدرك اى ادراك المطلوب للقلب  
بفهمه وهو القوة المودعة في المضغة التى في الجانب الايسر من الانسان او هو عبارة عن  
النفس الانسانية عند البعض \* والدرك بفتح الراء اسم من الادراك قال تعالى \* لا تخاف دركا  
ولا تخشى \* وقال عليه السلام اللهم اعنى على درك الحاجة اى ادراكها \* كشمس الملكوت  
الظاهرة اذا برزت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء \* يشابهها اى بنورها والضمير  
للشمس من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء او تكون هى مدركة ايها او تكون  
العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غايب عن الخواص بنور العقل من  
غير ان يكون العقل موجبا لذلك ولا يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور  
العقل بتوفيق الله عز وجل \* والملكوت الملك \* والنام زائدة للباقة كالرغبوت والرهوت  
والجبروت \* وشعاع الشمس ما يرى من ضوءها عند طلوعها كالقضيان \* والشهاب بكسر  
الشين شعلة نار ساطعة وذكر في الكفاية ان اصحابنا قالوا العقل انه لمعرفة المعقولات كالسمع

وهو من الخمر النعم  
خلق متفاوتا في  
اصل القسمة وقدمر  
تفسيره قبل هذا انه  
نور في بدن الادمى  
مثل الشمس في  
ملكوت الارض  
نضئ به الطريق  
الذى يبدأ من حيث  
يقطع اليه اثر الخواص  
ثم هو عاجز بنفسه  
واذا وضع لنا الطريق  
كان الدرك للقلب  
بفهمه كشمس الملكوت  
الظاهرة اذا برزت  
وبدا شعاعها ووضح  
الطريق كان العين  
مدركة بشهائها وما  
بالعقل كفاية بحال في  
في كل لحظة ولذلك  
فتنا في الصبي العاقل  
لانه لا يكلف بالامان  
حتى اذا عقلت  
المراقة ولم تصف  
وهى تحت زوج مسلم  
بين ابوين مسلمين لم  
تجعل مرتدة ولم تن  
من زوجها

آلة المعرفة السموات وبه يعرف حسن بعض الاشياء وفتح بعضها وجوب بعض الافعال وحرمة بعضها والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب بذاته كما يقولون ان العبد موجود لا فعاله \* وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كما ان الرسول معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذا الهادي والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل \* وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة يعني ان العقل وان كان آلة لمعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا \* اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح لا يحجب شي بنفسه \* واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل \* واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا توفيق الله جل جلاله فكم من طاق قبل ورود الشرع وبعده متغفل بعقله في مضايق الخفايا مستخرج بفكره وقرينته الخفيات الدقائق \* لما حرم العناية والتوفيق \* لم يهتد الى سواء الطريق \* ولم يعرف سبيل الرشاد بعقله \* فذلك في غباوته وجهله \* وبعدهما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه \* لاتبى الافضله وانعامه \* وتقديره له على الدين القويم \* وتبليته اياه على الصراط المستقيم \* فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد \* وسلك طريق السداد \* ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد \* ورد امره من الصلاح الى الفساد \* وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد \* فصار من اخوان الشياطين \* بعد ما كان من ابناء الدين \* واهل الصدق واليقين \* نعوذ بالله من الزيف والطغيان \* ودرك الشقاء والخذلان \* بعد نيل سعادة الهدى والايمان \* انه الكريم المنان ثبت انه لا كفاية بالعقل بحال \* ولا معونة الا من عند الكريم المتعال قوله (ولذلك) اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال \* فلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف الايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص \* حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ \* وام تصف اي لم تصف الايمان بعد ما استوصفت ولم يقدر على الوصف \* ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قدرة عليه \* ولو عقلت وهي مراهقة اي صبية غير بالغة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبيبة صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله استحسانا فبين وبطل مهر اقبل الدخول ولم تصح عند ابي يوسف رحمه الله فلاتين \* فعلم به اي بما ذكرنا من المسئلة الاولى انه اي الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في المسئلة الاولى بعدم الوصف كما بعد البلوغ \* وكذلك اي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شي كان معذورا على خلاف ما قاله الفريق الاول \* ولو وصف الكفر واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار على خلاف ما قاله الفريق الثاني \* فكان هذا قولنا متوسطا بين الغلو والتقصير على نحو ما قلنا في

ولو بلغت كذلك  
لبانت من زوجها ولو  
عقلت وهي مراهقة  
فوصفت الكفر  
كانت مرتدة وبانت  
من زوجها ذلك  
في الجامع الكبير فعلم  
انه غير مكلف وكذلك  
يقول في الذي لم يبلغه  
الدعوة انه غير مكلف  
بمجرد العقل وانه اذا  
لم يصف ايمانا وكفرا  
ولم يعتقد على شي  
كان معذورا واذا  
وصف الكفر وعقده  
او عقد ولم يصفه لم  
يكن معذورا وكان  
من اهل النار مخلدا  
على نحو ما وصفنا  
في الصبي

الصبي فانه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتدافكذلك  
هذا \* وهذا هو اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد في التقويم \* وذكروا الامام نور  
الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحاكم الشهيد  
في المتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى  
من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرايع فمذخور حتى تقوم  
عليه الحجة \* وروى عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بمقولهم  
\* قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي  
العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجبت  
على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا  
المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها  
فيظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب \* وحل هؤلاء قوله عليه السلام \* رفع القلم  
عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرايع \* قلت وهذا القول موافق لقول  
الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون  
الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه كخطاب \* والصحيح ما اختار الشيخ رحمه الله  
في الكتاب لان الايجاب على الصبي يخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ايضا ثم لما سقط  
الخطاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة اليه  
لان الخطاب قبل البلوغ الى المخاطب لا يؤثر في الايجاب كما لا يؤثر في حق الصبي قبل البلوغ  
فلا يحكم بكفره لجهله بالله وخفته عن الاستدلال بالآيات \* الا ترى ان الجهل قد خلق بالصبي  
في اسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن  
الصبي فيحوز ان يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال \* وهذا بخلاف ما اذا  
اعتقد الكفر حيث لا يكون معذورا لانا انما عذرنا في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا  
معرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي فاما اعتقاد امر فلا يكون الا بضرب استدلال ووجه  
فلم يعذر فيما احبث من اعتقاده الابحجة كما في حق الصبي كذا في التقويم قوله ( ومعنى  
قولنا ) كذا يعني ان من لم يبلغه الدعوة انما لم يكلف بمجرد العقل وصار معذورا اذا لم  
يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق بان يبلغ على شاطئ  
جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة واهله لدرك العواقب لم يكن معذورا  
لان الامل والادراك مدة التأمل منزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا  
يعذر بعد \* الا ترى انه لا يرى بناء الاوقد عرفه بانبا ولا صورة الا وقد عرفه  
مصورا فكيف يعذر بعد رؤيته صوراً حسنة وبعد ادراك مدة التأمل في جهله بخالقها  
ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة \* وعلى هذا الوجه يحمل  
ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار

ومعنى قولنا انه لا  
يكلف بمجرد العقل  
تريدانه اذا اعانه الله  
تعالى بالتجربة والاهله  
لدرك العواقب  
لم يكن معذورا وان  
لم يبلغه الدعوة

الخلق اى لا عذر له بعد الامهال لا ابتداء العقل \* وكان من حق الكلام ان يقال ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك الزمان التأمل والتجربة فاذا امانه الله بكذا الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه \* على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعنى اقامة الامهال وادراك الزمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفه اذ ابلغ خسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشدا ان دفع المال اليه معلق بايناس الرشدا بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لابد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صبر ورثه جدا فيها اذ البلوغ يتحقق في اثناء ثلاثين سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى هو في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حالة فيقام هذه المدة مقام الرشدا والشرط رشدا نكرة وقد وجدنا ما تحققا او تقديره باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لابد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة والنجوى الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفاف الجثة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا قوله (وليس على الخلد في هذا الباب دليل قاطع) اى ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذى لم تبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكأنه رد لما قيل انه مقدور بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتب فانه اذا استعمل بهل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما عاقل يمتدى في زمان قليل الى ما لا يمتدى اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله جل جلاله اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاينه بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تحت الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال \* ويجوز ان يكون معناه وليس على الخلد الذى يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التأمل دليل قاطع من نص يحكم او دليل عقلي ضرورى ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فمن جعل العقل من تحت \* فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمنع الشرع اى ورود الشريعة بخلافه او يمنع شرع الحكم بخلافه او يمنع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اى ليس له دليل قطعى من شرعى او عقلى يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعى على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلى \* سوى امور ظاهرة نسلها له ولا يلزم

على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفه اذ ابلغ خسا وعشرين سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزاد به رشدا وليس على الخلد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل حجة موجبة بمنع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة نسلها له

من تسليها كون العقل موجبا بنفسه وبيانه انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء كالايان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه العقل ولا يفتيح ما حسنه العقل حتى لم يجوز وود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه به \* ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه عجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا ثبت ان ما ذكره الخصم لا يصلح دليلا على ما ادعاه \* وما ذكرنا ان الشرع لم يرد بما لا يدركه العقول ظاهر الفساد لان الله تعالى شرع من المقدرات ما لا يدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود ونحوها قوله (ومن الغاء) اى العقل من كل وجه وهم الاشعرية \* فلا دليل له ايضا اى ليس له دليل قاطع وهو مذهب الشافعى رحمه الله فان مذهبه كذهب ابي الحسن الاشعرى في مثل هذه المسائل \* ودليل على ان ذلك مذهبه ما قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماؤهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان \* واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان لاننا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل يغفلهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التأمل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا \* ولما كان لقائل ان يقول ان جعلت دماؤهم هدرنا باعتبار ان كفرهم لم يجعل عفوا ينبغي ان يوجب الضمان بقتل من كان منهم معذورا مثل الصبيان والمجانين والذين لم يستوفوا مدة التأمل وقتلهم لا يوجب ضمانا عندكم ايضا اشار الى الجواب بقوله ومن كان منهم من جلة من يعذر على ما مفسرنا بان كان صبيا او ممن لم يستوف مدة التأمل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام لما عرفه ان العصمة المقومة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام عندنا فلذلك كان دماؤهم هدرنا ايضا \* الا ترى ان قتل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها لا يوجب ضمانا لما قلنا فهذا اولى \* قوله (وذلك) متصل بقوله فلا دليل له ايضا لقوله فليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكونه يلغى لا يحد في نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاء انما يافيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لابطاله من الرجوع الى المعقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق بعد ثم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع \* وجئنا كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة \* ويجوز بفتحها ايضا عطفا على قوله انه لا يحد وهو الاظهر اى لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان

ومن الغاء من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو قول الشافعى رحمه الله فانه قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جلة من تعذر على ما مفسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام وذلك لانه لا يحد في الشرع ان العقل غير معتبر لاهليته فانما يافيه بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول فيناقض مذهبه وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال

وأنما وجب نسبة  
الاحكام الى العلل  
تيسيرا على العباد من  
غير ان يكون عللا  
بذواتها وان يحل  
العقل علة بنفسه وهو  
باطن فيه حرج عظيم  
فلم يحز ذلك والله اعلم  
واذا ثبت ان العقل من  
صفات الاهلية قلنا  
ان الكلام في هذا  
ينقسم الى قسمين  
الاهلية والامور  
المعرضة على الاهلية  
باب بيان الاهلية  
وما يتصل بها الاهلية  
ضربان اهلية وجوب  
واهلية اداء ما اهلية  
الوجوب فيقسم  
فروعها واصلا  
واحدا وهو الصلاح  
للمحكم فمن كان اهلا  
لحكم الوجوب بوجه  
كان هو اهلا للوجوب  
ومن لا فلا واهلية  
الاداء نوعان كامل  
يصالح لزوم العهدة  
وقاصر لا يصالح للزوم  
العهدة اما اهلية  
الوجوب فبناء على  
قيام الذمة وان الادى  
يولد له ذمة صالحة  
للاجوب باجتماع  
الفقهاء رحمهم الله

العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبية بهواها واذا حدث العقل  
حدث مغلوبا به الا في حق من شاء الله من الخواص واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب  
في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى انه لا يجوز في الحكمة الزام  
العمل حسا والعامل مغلوب بالمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحنة والحنة مدفوعة  
مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او ما يقوم مقامها من ادراك  
زمان التأمل والتجربة لتتم الحجة ( فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كانت لو نافذة كيف ذكر  
الشيخ انه لا دليل لهم \* قلنا تلك نصوص مأولة بعضها معارض ببعض فلم يتم الحجة لاحد  
الفريقين بهالتأويل الفريق الاخر اياها بما يوافق مذهبهم فصارت كأنها ساقطة في حق التمسك  
بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل وجب  
بنفسه من غير ايجاب الشارع كذهب اليه الفريق الاول \* ولا على انه يلغى ايضا كذهب  
اليه الفريق الثاني فكانت من محل النزاع بمنزل فلذلك قال الشيخ لا دليل لهم \* وقوله  
وأنما وجب نسبة الاحكام الى العلل اشارة الى دليل آخر على فساد جعل العقل بنفسه حجة  
وتقريره ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان ايجابه كان  
غيبا عنهم فلم يكن بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للحرج عنهم او الوقوف  
على ايجاب متعذر فكانت علل الشرع في الظاهر امارات على ايجاب في الحقيقة كما  
قرع سمك غير مرة فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام نفسه مع انه امر باطن كان  
مؤديا الى العسر والحرج العظيم لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع  
العلل لانها وضعت للتيسير فلا يجوز والله اعلم \* في هذا اي في الاهلية على تأويل المذكور

### باب بيان الاهلية

اهلية الانسان لشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهى في لسان الشرع عبارة  
عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهى الامانة التى اخبر الله عز وجل بحمل  
الانسان اياها بقوله و جعلها الانسان \* اما اهلية الوجوب فيقسم فروعها بحسب انقسام  
الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل لبعضها بواسطة  
راى الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام \* واصلا واحدا وهو  
الصلاح للمحكم اى لحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء \* والعهدة  
استحقاق حقوق تلزم بالمقد \* وقيل هى نفس العقد لان العقد والعهد سواء \* والعهدة التبعة  
ايضا غير ان في حقوق العباد المقصود منها المال وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء  
ابتلاء ليطهر المطيع من العاصي كذا رايت بخط شيخى رحمه الله \* اما اهلية الوجوب فبناء  
على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هى محل الوجوب  
\* ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال \* ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون  
سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة قوله (وان آدمى يولد) دليل على قيام الذمة للانسان \*

لوجوب اى لوجوب له وعليه \* باجاء الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقبة وملك السكاح بشرآء  
الولى وبتزويجه اياه ويحب عليه الثمن والمهر بمقد الولى \* وهذا رد لما ذكر بعض من لم يشم رايحة  
الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات  
التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها \* بل الشرع ممكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال  
فهذا هو المعقول عرفا وشرعا \* فقال هي ثابتة بالايجاع فن انكرها فهو مخالف للايجاع قال  
القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الذمة عبارة عن العهد في اللغة فالله تعالى لما خلق الانسان محل  
امانه اكرمه بالعقل والذمة حتى صار بهما اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة  
والحرية والمالكية بان حل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها امانة ماشاء كما اذا  
ماهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم حقوق المسلمين وعليهم في الدنيا والادى لا يخلق  
الاوله هذا العهد والذمة فلا يخلق الا وهو اهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق الا  
وهو حر مالك لحقوقه وانما ثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة وحله حقوق الله عز وجل  
قوله ( بناء على العهد الماضى ) يعنى انما ثبتت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير  
الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضى الذى جرى بين العبد والرب  
يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله \* واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم  
ذرنبهم \* الآية \* روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله  
عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل  
ذرية ذراها فنزها بين يديه ثم كلمهم قولا اى عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى  
شهدنا تلاها الى قوله المبتلون \* وروى حديث اخذ الميثاق جماعة منهم ابن عباس وابن  
مسعود وابى بن كعب والحسن والكلى وابى جريح ومعمرو السدى ومقاتل ومجاهد وابو العالية  
وعطاء بن السائب وابو قلابه وغيرهم \* قال ابو العالية جمعهم جميعا فجعلهم ازا واجاثم صورهم ثم  
استنطقهم واخذ عليهم الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم  
السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم اباكم آدم ان تقولوا يوم القيامة ما لم تعلموا  
اعلموا انه لا اله غيرى فلا تشركوا لى شيئا واني سارسل اليكم رسلا يدرككم عهدي واتزل  
عليكم كتيبي قالوا شهدنا لك الهنا لا اله غيرك فافروا يومئذ بالطاعة \* وفي رواية مقاتل  
ان الله تعالى مسح صفحة ظهر آدم البنى اى امر ملكا بذلك فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة  
الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال  
يا آدم هؤلاء ذريتك آخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بى شيئا وعلى رزقهم فقال  
نعم يا رب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضهم افاضة القداح ثم اعادهم جميعا في صلب  
آدم فاهل القبور محبوبون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاص الرجال وارحام النساء  
قال الله تعالى فيمن نقض العهد الاول \* وما وجدنا الا اكثرهم من عهد \* والى هذا القول ذهب عامة  
المفسرين واهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضى يعنى العهد الذى اخذ عليهم

بناء على العهد الماضى  
قال الله تعالى واذا اخذ  
ربك من بنى آدم من  
ظهورهم ذريتهم الآية

يوم الميثاق \* فان قيل ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني آدم فان قوله تعالى \* من ظهورهم \* يدل من بني آدم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم فاوجه التوفيق \* قلنا وجه التوفيق ما قال الكتاني ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة فكان ذلك اخذا من ظهوره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية \* فان قيل فاوجه الزام الحجية بهذه الآية ونحن لانذكر هذا الميثاق وان تفكرنا جهدا في ذلك \* قلنا اننا لله تعالى ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ينسى يزول به الحجية ويثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصيه الله ونسوه \* واخبرانه سينبئنا بها \* ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسى \* بانزال الكتب وارسال الرسل فلم نعذر كذا في التيسير والمطلع \* وذكر في الكشف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلنا \* واشهادهم على انفسهم وقوله \* الست بربكم قالوا بلى شهدنا \* من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووجدانيته وشهدت به علقولهم بصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقرره وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوجدانياتك وباب التخييل واسع في كلام الله ورسوله وفي كلام العرب \* والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجاعة المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدد تناوله بالسنة دون الآية قوله (وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه) اى الى الزمناه ما طار له من عمله من قولهم طار سهمه بكذا يعنى عمله لازم له لزوم القلادة \* او هو رد لتطيرهم بالسائح والبارح من الطير وقوله في عنقه عبارة عن الزوم يقال لمن التزم شيئا يقلده طوق الحمامة ويقول الرجل لآخر جعلت هذا الامر في عنقك اذا الزمه اياه \* او هو عبارة عن الشخص كالرقبة \* والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال تعالى \* لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة \* اى عهدا وقال عليه السلام \* وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اى عهده \* وانما يراد به اى بالذمة في الشرع على تأويل المذكور او العهد \* نفس ورقبة لها ذمة وعهد اى عهد سابق كايضا يعنى المراد بالوجوب في الذمة في قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب في محل ثبت فيه العهد الماضي وهو النفس او الرقبة الا انه سمي محل التزام السنة بها وقوله حتى ان ولى الصبي متعلق بقوله يولد وله ذمة صالحة للوجوب \* لزمه الثمن لانه اهل للملك واهل للحكم الوجوب وهو المطالبة بواسطة الولى لانه واجب مالى فتجرى فيه النيابة \* وقبل الانفصال عن الام هو جزؤ من وجه يعنى حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض منها عند الولادة واما حكما فلانه يستحقها يعتق ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا

وقال تعالى وكل  
انسان الزمناه طائره  
في عنقه والذمة العهد  
وانما يراد به نفس  
ورقبة لها ذمة وعهد  
حتى ان ولى الصبي  
اذا اشترى للصبي كما  
ولد لزمه الثمن وقبل  
الانفصال هو جزء  
من وجه فلم يكن له  
ذمة مطلقة حتى  
صلح ليصبله الحق

بالحياة معدا للانقصال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزء الام مطلقا \* فلم يكن له ذمة مطلقه اى كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب \* ولم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب ونحوهما واذا انفصل عن الام بالولادة فظهرت ذمته مطلقه لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اى صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه \* وكان ينبغي ان تجب عليه الحقوق بجهلتهما كتجب على البالغ لتحقيق السبب وكالذمة \* غير ان الوجوب اى لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليحقق الابتلاء ولم ينصور ذلك في حق الصبي ليجزئه \* فيجوز ان يطل الوجوب اى لا يثبت في حقه اصلا \* لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء \* وغرضه وهو الابتلاء \* لعدم محله كبيع الحواشي والجمعة \* فيصير هذا القسم يعنى لما جاز ان يطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم وهو الوجوب او اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام لاعتبار ذاته فكل قسم يتصور شرعية في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا \* ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى آخر الاقسام المذكورة في اول باب معرفة العلل والاسباب والشروط وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من الاموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يكن بد من تفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك بقوله فاما في حقوق العباد فاما كان منها غرا ما كضمان الاتلافات وعوضا كمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه وان لم يكن حافلا حتى لو اتلف مال انسان او اشترى له الولي شيئا او استأجره له يجب عليه الضمان والثمن والاجرة \* لان حكمه الضمير راجع الى ما اوله لوجوب اى حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة لان المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل اذ المقصود دفع الخسران بما يكون خيرا له او حصول الربح وذلك يكون بالمال واداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود به فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سيده بان تحقق الاتلاف او وجد البيع بشرائطه \* المال الواجب صلة هو الذى لا يستفاد به عوض \* اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعراض \* اجمعوا على ان نفقة المرأة لا تجب عوضا حقيقة لان المعاوضة انما تثبت فيما دخل تحت العقد بالتسمية بطريق الاصلة بدليل ان المعاوضة بالمبيع انما تثبت بين المبيع والثمن ولا تثبت بين حقوق العقد وممراته ولا بين اوصاف المبيع والثمن وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا \* ولان المرأة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحققت النفقة ولو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيف ما فات كفى الاجارة متى لم تسلم المؤجر ما أجر باى وجه منع سقط الاجر \* ولكنها عند الشافعى تجب صلة مستحقة بالعقد ثمرة من ثمراته ثم لمزها الاحتباس

وام يجب عليه واذا انفصل فظهرت ذمته مطلقه كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز ان يطل لعدم حكمه وغرضه فكما ينعدم الوجوب لعدم محله فكذلك يجوز ان ينعدم لعدم حكمه ايضا فيصير هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام وقد مر التقسيم قبل هذا في اول الفصل فاما في حقوق العباد فاما كان منها غرا ما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو اداء العبد يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سيده وما كان صلة لها شبه بانؤن وهى نفقة الزوجات والقرابات لزمه ايضا

الزواج فلها شبه بالاعواض واما الاخرى ﴿ ٢٤١ ﴾ فؤنة اليسار وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله

مثل تحمل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على مامر لانه لا يصلح لحكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجال ان الوجوب لازم متى صح بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل وجوبه وان صح سببه القول ومحل له لان الوجوب كما عدم مرة لعدم سببه لعدم محله فيعدم ايضا لعدم حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او المال لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق

جزاء على النفقة \* وعندنا يجب على الرجل جزاء لها على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضى فن حيث انها لم تجب بعقد المعاوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث انها وجبت جزاء اشبه الاعواض فبالعنى الاول ينبغي ان لا تجب ديننا بحال بمضى المدة والمعنى الثانى يجب ان لا تسقط بمضى المدة فجعل لها منزلة بين الامرين فقبل تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ونصير ديننا بالالتزام كالاغواض كذا في الاسرار فهذا معنى قوله لها شبه بالاعواض \* واما الاخرى وهى نفقة الاقارب \* فؤنة اليسار اى هى مؤنة متعلقة باليسار ولذلك لا تجب الا على الغنى والصبي من اهل وجوب المؤن عليه فيجب عليه هذه المؤنة عند حصول الفناء كما تجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولي فيه كادائه ففرغنا ان الوجوب غير حال عن حكمة \* مثل تحمل العقل اى الدية \* لانه اى تحمل العقل او وجوبه \* ولذلك اى ولانه وجب مقابلا بالكف \* اختص به اى تحمل العقل ووجوبه رجال العشائر الذين من اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا يقدرن عليه لضعفهن والصبي ليس باهل لوجوب الجزاء بوجه \* وما كان عقوبة اى من حقوق العباد كالقصاص \* او جزاء كحرمان الميراث \* لم يجب على الصبي \* على مامر اى في باب معرفة الملل \* لانه اى الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل قوله ( وكذلك ) اى ومثل القول في حقوق العباد انه متى كان اهلا لحكم الوجوب فى شئ كان اهلا لوجوبه القول في حقوق الله تعالى \* على الاجمال اى على الجملة \* وان صح سببه بان تحقق دلوك الشمس وشهود الشهر \* ومحل له وهو الذمة \* وقد مر تقسيم هذه الجملة وهى حقوق الله تعالى فى ذلك الباب ايضا \* ثم شرع فى تفصيل ما اجل فقال فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا او وجودا فى حقه فاما القول بالوجوب فى حقه بدون اهلية الاداء الانظير القول بالوجوب بدون المحل باعتبار السبب كفى حق البهائم فلا يجوز \* وكذلك اى ومثل الايمان العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم والحج \* او بالمال كالزكاة \* لان الاداء اى الفعل هو المقصود يعنى فى حق من علم الله تعالى منه انه ياتى حق من علمه انه لا ياتى فالمقصود الابتلاء والزام الجملة \* والصغر ينفيه اى الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما ثبت ليظهر المطيع من العاصى ومع الصبا لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازى على فعله ولا جزاء مع الجبر لانه لا فعل للجبر حقيقة فلا يستحق الجزاء وقوله وما يتأدى بالنائب جواب عما قال الشافعى ان الزكاة تجب على الصبي فى ماله لان الزكاة يتأدى بالنائب وهو الوكيل كما يتأدى حقوق العباد به فيتأدى بالولى ايضا الا ترى انه يجب عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكذا الزكاة فتسال وما يتأدى بالنائب اى يمثل هذا الذئب وهو الولي لا يصلح طاعة لان هذه النيابة بغير اختيار اثبتوها على الصبي شرعا شاء او ابى والزكاة طاعة محضة فلا يتأدى بمثل هذه النيابة

لانه يصير اعطاء بطريق الكره \* بخلاف نيابة الوكيل لانها نيابة اختيار حيث ثبتت بانابته  
فينتقل فعل النائب الى الموكل بالامر فتصلح لاداء العباد \* فلو وجب يعني ما يتأدى بالنائب  
على الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر لصار المال هو المقصود في هذه العباد  
كما في حقوق العباد دون الفعل الذي به يحصل الابتلاء \* وذلك اي كون المال مقصودا  
باطل في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له  
القربة اغني الاغنياء ومالك ما في السموات والارض ومنزه عن تقيصة الحاجة فلا يجوز  
ان يصير المال في القربة مقصودا \* فان قيل \* ماذا كرم مردود بما روي عمرو بن شعيب  
عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال \* انفقوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها  
الصدقة \* وفي رواية كيلا تاكلها الزكوة \* وفي رواية \* من ولي مال اليتيم فليؤد زكوة \*  
قلنا \* هذا خبر مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس رضي الله  
عنهما لا زكوة في مال الصبي \* وقال ابن مسعود رضي الله عنه بعد الوصف عليه السنين  
لم يجبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد \* وعن عمر وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم  
انهم اوجبوا ولم يجبروا الحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك الحاجة به ولو احتجوا  
به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روى عن الحسن  
البصري انه حكى اجماع السلف في ان لا زكوة على الصبي قوله ( وما يشوبه ) اي يخلطه  
معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزم الصبي عند محمد وزفر رحمه الله لما قلنا انما انه ليس  
باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولي وقد ترجح معنى العبادة فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة  
المعدوم اجزاء اي اكتهاف \* وذلك اي الاحتيار القاصر وقدمر بيان هذه المسئلة \* ولزمه  
ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج \* وانما يقيد به لان معنى العبادة خالط العشر حتى  
لم يجب على الكافر عند ابن حنيفة رحمه الله ومعنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يتبدأ على المسلم  
ولكنهما في الاصل من مؤن الارض كما مر بيانه بمعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين  
والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كاداه فيكون الصبي من اهل وجوبهما \* لماذا كرنا  
اي في نفقة الازواج ان الصبي اهل لوجوب المؤن \* وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى  
لم يجب على الصبي كالحودك لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص \* لعدم  
حكمه وهو المؤاخذه بالعقوبة قوله ( ولهذا ) اي ولماذا كرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب  
وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله  
تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذا المطلوب من المعاملات  
مصالح الدنيا وهم البق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود  
من العقوبات المشروعة في الدنيا الاتجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من  
الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر البق بما هو عقوبة وجزاء من المؤمن \* فكان اهلا  
لوجوبه عليه فوجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل وليه

وذلك فعل يحصل  
عن اختيار على سبيل  
التعظيم تحقيقا للابتلاء  
والصغر ينافيه وما  
يتأدى بالنائب لا يصلح  
طاعة لانها نيابة جبر  
لا اختيار فلو وجب  
مع ذلك لصار المال  
مقصودا وذلك باطل  
في جنس القرب  
فلذلك لم يلزمه  
الزكوة والصلاة  
والحج والصوم وما  
يشوبه معنى المؤنة  
مثل صدقة الفطر لم  
يلزمه عند محمد رحمه  
الله لما قلنا ولزمه عند  
ابن حنيفة وابن يوسف  
رحمهما الله اجزاء  
بالاهلية القاصرة  
والاختيار القاصر

كما يجب عليه هذه الاشياء \* ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع \* لا خلاف ان الخطاب بالشرائع التي هي للطاعات يتناول الكفار في حكم المؤاخذة في الآخرة على معنى انهم يؤخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والافرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر \* فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناول وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث \* وقال عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخطئون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشبان وهو المختار \* وقاعدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها في حال الكفر لانكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاشية بالاجماع \* وانما تظهر في حق احكام الآخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبرنا عن مسألة اهل الجنة اياهم \* ما سلككم في سقر \* قالوا الم نك من المصلين \* الايات فظاهر هذا النص يقتضي انهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من الاداء في الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها \* وبقوله تعالى \* وويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة \* اخبرنا ابو بلال انهم بعدم ايتاء الزكاة فدل على وجوبها عليهم \* وبان سبب الوجوب متقرر وصلاحيه الذمة الوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يخطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جنابة لا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان من تقصيره منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو رأس الجنائيات اولى \* وانما لا يجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا اسلم سقطت الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله تعالى \* ان ياتوها بغفر لهم ما قد سلف \* وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لانها لم يجب فاذامات على الكفر لم يوجد المنسقط فيعاقب على تركها في الآخرة \* وليس حكم الوجوب وقائده الاداء لا غير فان الايمان واجب على كافر فدل ان الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا تصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجبا لقاعدة توجه العذاب في الآخرة فكذا ههنا \* ووجه القول المختار ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له \* ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلم ان عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة \* الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب

وذلك بواسطة الولي  
ولزمه ما كان مؤثرا  
في الاصل وهو  
العشر والخراج لما  
ذكرنا وما كان عقوبة  
لم يجب اصلا لعدم  
حكمه ولهذا كان  
الكافر اهلا لاحكام  
لا يراد بها وجه الله  
تعالى لانه اهل لادائها  
فكان اهلا للوجوب  
له وعليه ولما لم يكن  
اهلا لثواب الآخرة  
لم يكن اهلا للوجوب  
شيء من الشرائع  
التي هي طاعات الله  
عن وجل عليه

اداء الشرع يترتب على الاجابة الى ماد هو اليه من اصل الدين وما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمرأة لا تكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله عز وجل واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء بدون اهليته لا يثبت الوجوب وهو هذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وذكر في الميزان ان ايجاب الشرايع على الكافر تكليف باليس في الوسع لانها اما ان يجب لتؤدي في حالة الكفر او لتؤدي بعد الاسلام لوجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء العبادات ولا الى الثاني لان قضاءها لا يجب بعد الاسلام وتكليف باليس في الوسع غير جائز سمعا وعقلا \* وقوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع الى آخره بجواب عما قالوا ان الكافر وان لم يكن اهلا للمخاطب بالشرايع مع صفة الكفر ولكنه اهل له بشرط تقديم الايمان فجعل الايمان تابعا اقتضاء تحكيما لتكليفه بالشرايع كما قلنا في الجنب والمحدث فصار كانه امر بالايمان اولاهم باداء الشرايع ثانيا فقال انما يثبت الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضى لانه ثبت لتحكيمة وليس الايمان كذلك لانه رأس اهلية نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت شرط الوجوب للشرايع بطريق الاقتضاء كما لو قال المولى عبده اعتق عن نفسك عبدا وقال له تزوج اربعا من النساء لا يصبح الامر بالاعتاق ويتزوج الاربع ولا يثبت حرية بطريق الاقتضاء تحكيما للامر لان حرية اصل الاهلية الاعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا يثبت مقتضى لما هو تبع لها فكذلك ههنا \* ولان الشيء انما يثبت مقتضى شيء اذا تقرر المقتضى كالبيع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان ههنا لا يبقى وجوب الاداء في شيء مما سبق في حالة الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به \* وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس بالتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنعمة في حقهم \* باخراجهم من اهلية ثواب العباد وذلك لان الامر لاداء العبادات للمؤدي المأمور بالامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف \* وكذا ايجاب الامر بنظر من الشرع المأمور فعصى ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا تقصير في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب اياهم تغليظا عليهم والحقا لهم بالبهايم لا تخفيفا \* ولان الخطاب باداء العبادات ليس المرء بادائها في فكذلك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بايع نفسه فوبقها ومشترى نفسه فمعتها يعني بالانتمار بالامر والقول بان الكافر ليس باهل للسعي في فكذلك رقبته مالم يؤمن لا يكون تخفيفا عليه \* وهو نظير اداء بدل الكتابة فانه لما كان لتوصل المكاتب الى فكذلك رقبته لا يكون اسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالردي في الرق تخفيفا عليه فان ما بقي فيه من ذل الرق فوق ضرر

وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا لمقتضاها

المطالبة بالاداء ومثاله من الحسيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطبيب له واذا ايس من شفائه فترك مطالبة بشرب الدواء لا يكون تخفيفا منه عليه بل يكون اخبارا بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كأس الحما فكذلك قولنا ان الكفار لا يخاطبون باداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما اضرروا عليه من الشرك \* وهو كسقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقي لقبول منهم اذا اجابوا فان ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تكبلا \* واما تعلقهم بالنصوص فقير صحيح لان المراد من المسلمين المعتدون لها لم يكن من المعتدين فرضيته الصلوات وحقيتها على الوجه الذي جاء به الرسول كافي قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة \* اي قبلوها واعتقدوا حقيتها بدليل ان تخلية السبيل كانت واجبة قبل الاداء \* او المراد لم نك من المؤمنين لان الصلوة هي العلامة اللازمة للايمان كافي قوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اي المؤمنين وكذا المراد من قوله تعالى لا يؤتون الزكوة \* لا يقرون بفرضيتها كما قال الزجاج او لا يزكون انفسهم بالايمان كما قاله الحسن \* واما قولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة فقير صحيح ايضا لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز التصحيح لمكان الاثم بالتارك كذا في التقويم واصول شمس الاثمة والميزان قوله (وقال بعض مشايخنا) اراد به القاضي الامام ابا زيد ومن سلك طريقه فانهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم يسقطها عنه بعد وجوب بعذر الصبا لدفع الحرج \* وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لاعلى القدرة وقد تحقق في حق الصبي تحققها في حق البالغ لان الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفرقان في وجوب الاداء فيثبت الوجود باعتبار السبب والحل \* وهذا لان الحقوق الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختيار لم يفتقر الى قدرة الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة التمييز في وجوب الاداء وذلك حكم ورأى اصل الوجوب \* الا ترى ان النائم والمغمى عليه او المجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا بوجوب السبب والذمة مع عدم التميز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي لانها يسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج \* ولا يقال الوجوب يثبت الاداء لانفسه فلا يجوز الايجاب على من لا يقدر على الاداء \* لانا نقول الوجوب الاداء لاحال الوجوب بل يجوز بعده بزمان اما اداء او قضاء فصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء او القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالتائم والمغمى عليه على ان الاداء بمرة الوجوب فلا يمنع الوجوب بعدم ثمرته كالباع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادائه \* قال الشيخ الامام الزاهد المصنف رحمه الله وقد كننا على هذا القول زمانا ولكننا تركناه بهذا القول الذي اخترناه لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار ماهو

وقد قال بعض مشايخنا  
رحمهم الله بوجوب  
كل الاحكام والعبادات  
على الصبي لقيام  
الذمة وصحة الاسباب  
ثم السقوط بعذر  
الحرج قال الشيخ  
الامام رضى الله عنه  
وقد كننا عليه مدة  
لكننا تركناه بهذا  
القول الذي اخترناه  
وهذا اسم الطريقين  
صورة ومعنى  
وتقليدا وجه

حكم الوجوب مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لا يجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة والجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى اي لو كنتم ايكم احسن عملا \* وكذا المجازاة في الاخرة تبني عليه كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون \* فثبت ان الوجوب بدون حكمة غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا \* وهذا اي القول المختار اسم الطريقين عن الفساد \* صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالايجاب فالقول بوجوبه اعليه ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا سلم عن الفساد \* ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سلم عن هذا الفساد المعنوي \* وتقليدا اي للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا \* وجهة اي استدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث من الصبي حتى يحتل \* يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به قوله (ولذلك) اي ولما بينا ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه \* قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضى مامضى لان الوجوب فيما مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو وجوب الاداء في الحال او في الثاني لما يلحقه من الحرج فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال وبعد البلوغ كان منتقلا ابتداء لا مؤديا للواجب \* وبقوله فيما مضى اشار الى انه يؤدي ما بقي من الشهر لانه صار اهلا للوجوب بالبلوغ \* وهذا بخلاف المجنون اذا افاق في بعض الشهر حيث يقضى مامضى لان الوجوب متقرر في حقه لاحتمال الاداء بائقاع المجنون في كل ساعة وعدم الحرج في النقل الى الخلف وهو القضاء فاما الصغر فعذر دائم لا يمتثل الانقطاع الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء منقطعاً فلا يثبت الوجوب وكذلك اي وكما بينا حكم الصبي على الاصل المذكور فبينما حكم الحايض عليه ايضا قلنا ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء اذا نجاسة لا تؤثر في المنع من اداء الصوم حقيقة وحكما لان قهر النفس يحصل مع هذه الصفة ويصح الاداء مع الجنابة والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب ولكن الشرع لما منهها من الاداء في هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لانتهاء الحرج كما في الحلف على مس السماء والامر بالوضوء عند عدم الماء انتقل الحكم الى الكفارة والتراب العجز الخالي على مام \* وكذلك اي مثل قولنا في الصبي والحايض قولنا في المجنون يعني كما بينا حكمها على الاصل المذكور فبينما حكم المجنون عليه ايضا قلنا اذا امتد المجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج بان استغرق الشهر في الصوم اوزاد على يوم ويلة في الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه وهو الاداء في الحال والقضاء في ثاني الحال بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك \* وهو معنى

ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضى مامضى وكذلك نقول في الحايض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء لان الحرج لما عدم في ذلك بقي الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قولنا في المجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا في الصلوات والصيام معا

قوله هذا أى سقوط الوجوب عند الامتداد فى الصلوات والصيام معا \* وإذا لم يمتد بان  
لم يستغرق الشهر فى الصوم \* لزمه أصله أى أصل الصوم بمعنى ثبت فى حقه نفس الوجوب  
لا احتمال حكمه وهو القضاء لانفاء الحرج عنه فيه \* وكذا الحكم فى الصلوات إذا لم يمتد الجنون  
إلى يوم وليلة لانفاء الحرج عنه فى إيجاب قضائها ولكنه خص الصوم بالذكر لانه وضع  
مسئلة بلوغ الصبي فى الصوم فذكر فى مقابلتها هذه المسئلة قوله ( وإذا عقل الصبي واحتل  
الاداء ) أى أداء الايمان قلنا بوجوب أصل الايمان أى بثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب  
أدائه \* حتى صح الاداء يعنى عن الفرض لما بين \* وذلك أى ثبوت نفس وجوبه عليه إذا عقل  
لما عرف فى باب بيان اسباب الشرايع وغيره ان نفس الوجوب يثبت بطريق الجبر باسباب  
وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء والقضاء \* او عن حكمه أى  
فائدة \* يعنى أصل الوجوب فى الذمة لا يثبت بالامر ليعمل صحته بكون المأمور من اهل الفهم  
بل الوجوب متعلق بالاسباب والامر بعد ذلك لان اداء الوجوب فى الذمة بسببه ووجوب  
الايمان متعلق بحدوث العالم وانه متقرر فى حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن  
مناقيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب اذا تضمن فائدة لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل  
لانه بما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغناء وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط  
بعذر الصبا ايضا وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب على الصبي بمجرد العقل \* وإذا  
كان الوجوب حاصل اداء بشرط وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح  
منه اداء الصلوة \* وإذا صح كان فرضا لانه فى نفسه غير متوعد بين نقل وفرض ولهذا لا يلزمه  
تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لانها مترددة بين فرض ونقل فيقع نقلا \* ولان  
نفس وجوب الايمان ثابت فى حقه لما قلنا الا يرى ان امرأته لو أسلمت أو ابى هو الاسلام  
بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب فى حقه لم يفرق بينهما  
إذا امتنع عنه فثبت ان نفس الوجوب ثابت فى حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل  
السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا ايضا فيقع ادائه فرضا لا بحالة والصلوة يحتمل السقوط  
باعتذار كثيرة فتسقط بالصبا ايضا لما سقط أصل الوجوب استقام اثباتها فلا يخرج السبب  
عن السببية \* وهذا هو مختار الشيخ واستاد الامام شمس الأئمة الحلوانى والقاضى الامام  
رحمه الله وجماعة سواهم \* وقال الامام شمس الأئمة المرحمى رحمه الله الاصح عندى ان  
الوجوب غير ثابت فى حق الصبي وان عقل مالم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح  
باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعى كون الحكم مشروعا ولا يستدعى كونه واجب الاداء ففرقنا  
ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم فى حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار  
السبب والحل بدون حكم الوجوب الا انه اذا أدى يكون المؤدى فرضا لان وجود الاداء صار ما  
هو حكم الوجوب موجودا مقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار  
موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة فى حقه غير ثابت حتى

وإذا لم يمتد فى شهر  
رمضان لزمه أصله  
لا احتمال حكمه وإذا  
عقل الصبي واحتل  
الاداء قلنا بوجوب  
أصل الايمان دون  
أدائه حتى صح الاداء  
وذلك لما عرف ان  
الوجوب جبر من الله  
تعالى باسباب وضعت  
للاحكام اذا لم يخل  
الوجوب عن حكمه  
وليس فى الوجوب  
تكليف وخطاب  
وانما ذلك فى الاداء  
ولا خطاب ولا تكليف  
على الصبي بمجرد  
العقل حتى تبلغ فثبت  
انه غير مخاطب بالايمان  
لكن صحة الاداء  
يتنى على كون الشئ  
مشروعا على قدرة  
الاداء لا على الخطاب  
والتكليف كالمسافر  
يؤدى الجمعة من غير  
خطاب ولا تكليف

والانتهاء للمناف

حكم وجوب الصوم

لمناف وجوبه وكان

منافيا لحكم وجوب

الصلوة اذا امتنع

فكان منافيا لوجوبه

والنوم للمناف

الحكم وجوب اذا

انتبه لم يكن منافيا

لوجوب ايضا

(باب اهلية الاداء)

واما اهلية الاداء

فنوعان قاصر وكامل

اما القاصر فيثبت

بقدره البدن اذا

كانت قاصرة قبل

البلوغ وكذلك بعد

البلوغ فيمن كان معتوها

لانه بمنزلة الصبي

لانه قاصر لم يعتدل

عقله واصل العقل

يعرف بدلالة العيان

وذلك ان يختار المرء

ما يصلح له بدرك

العواقب المشهورة

فيما ياتيه ويذرعه وكذلك

القصور يعرف

بالاتقان فاما الاعتدال

قاصر يتفاوت فيه

البشر فاذا ترقى من

رتبة القصور اقيم

البلوغ مقام الاعتدال

في الاحكام الشرع

اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى فرضان ماهو  
حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما يمكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا  
المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء  
بالطريق الذي ذكرنا قوله (والاغناء) للمناف حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال  
او القضاء من غير حرج في الثاني ولا اعتبار لامتناعه في الصوم لندرتة لم يناف نفس وجوب  
الصوم وانما قلنا انه غير مناف للاداء لانه اذا جن او اغنى عليه بعد ما نوى الصوم وام يوجد  
منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض فعلم انه غير مناف لادائه وكان منافيا لحكم  
وجوب الصلوة اذا امتدبان زاد على يوم وليلة تعذر الاداء في الحال وتغير القضاء في الثاني  
لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبه اي وجوب المذكور وهو الصلوة او وجوب هذا  
الواجب والنوم للمناف يمكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد الانتباه بلا حرج في الصوم  
والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا لوجوب ايضا فتثبت ان الحقوق كلها تخرج  
مستقيمة على الطريق المختار والله اعلم

### (باب اهلية الاداء)

قوله واما اهلية الاداء عطف على قوله واما اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية  
هناك على نوعين ثم فصل كل نوع فقال واما اهلية الوجوب فكذا واما اهلية الاداء فكذا فكلهما اما  
هذه للتفصيل قاصر كامل اي نوع قاصرون نوع كامل اما القاصرون اي النوع القاصر فيثبت بكذا \*  
لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن  
والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحيه لان يوجد فيه كل واحدة  
من القدرتين شيئا فشيئا يخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ  
درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي الميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما  
قاصرة كما في المعتوه بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن ولهذا الحق  
بالصبي في الاحكام \* فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اولى درجات الكمال وهو  
المراد بالاعتدال في لسان الشرع \* والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ  
احديهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب  
الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا  
والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل اصل قدرة البدن قبل  
الكمال في الزام الاداء حرج لانه يخرج الفهم بادي عقله ويثقل عليه الاداء بادي قدرة البدن  
والحرج مني ايضا بقوله تعالى \* وما جعل عليكم في الدين من حرج \* فلم يتحاطب شرعا  
لاول امره حكمته ولاول ما يعقل ويقدر درجة الى ان يعتدل بعقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم  
والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن  
ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام

والاحكام في هذا  
الباب منقسمة على  
ما امر فاما حقوق الله  
تعالى فانه ما هو حسن  
لا يحتمل غيره ولا عهدة  
فيه بوجه وهو الايمان  
بالله تعالى فوجب  
القول بصحته من  
الصبي لما ثبت اهلية  
ادائه ووجد منه  
بحقيقته لان الشيء اذا  
وجد بحقيقته لم ينعدم  
الا بحجر من الشرع  
وذلك في الايمان باطل  
لما قلنا انه حسن لا  
يحتمل غيره ولا عهدة  
فيه الا في لزوم ادائه  
وذلك يحتمل الوضع  
فوضع عند فاما الاداء  
فخال عن العهدة لان  
حرمان الارث يضاف  
الى الكفر الباقي

اعتدال العقل حقيقة تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحدوتوهم  
بقاء القصاص بعد هذا الحد ساقط الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن  
دار الحكم معه وجودا وعدما \* وايد هذا كله قوله عليه السلام \* رفع القلم عن ثلث عن الصبي  
حتى يحتمل والمجنون حتى يفريق والتائم حتى يستيقظ \* والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون  
بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل قوله  
(والاحكام في هذا الباب) اي باب اهلية الاداء ويعني به الاهلية الفاصلة منقسمة على ما مر اي  
في اهلية الوجوب بانها منقسمة في اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى وحقوق العباد فكذا  
في اهلية الاداء \* فاما حقوق الله تعالى فتلاثة اقسام \* منها وفي بعض النسخ فانه اي من  
المذكور ما هو حسن لا يحتمل غيره اي لا يحتمل ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه \* ولا عهدة  
اي لا تبعه ولا ضرر فيه بوجه وانما قاله رد المذهب الخصم كاساني بانه وهو الايمان فوجب القول  
بصحته من الصبي وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اياه الكافر بعد  
الاسلام ولاتين منه امراته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه  
وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير  
مولى عليه من جهة غير حال مجزء عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى  
عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز وكذا الشيء انما يجعل تبعا لغيره في حكم اذا لم  
يكن اصلا بنفسه في ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون تبعا ومتبوعا في حكم واحد  
وهذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول ان الاسلام منفعة محضنة فيصح من الصبي لانه فيما يرجع  
الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو دابر بين الضرر والنفع حيث يحرم به الارث  
من مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وان كان يرث من المسلمين ونحل له السليمة  
فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه فاما في احكام الآخرة فهو نفع محض فيحكم بصحته  
في حق احكام الآخرة لتحقيق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام  
الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته  
فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعان الاحوال صح اسلامه في احكام الآخرة ولا يصح في احكام الدنيا  
حتى يجري عليه احكام الكفار فلا يصلح عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه  
دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين  
على المنافقين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله بعد  
تحقق سببه فوجب القول بصحته كالمحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على  
حدوث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف  
منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار من هو قائل يميز وكلامنا في صبي قائل  
ينظر في وحدانية الله تعالى وصحته رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم بالجج على وجه  
لا يبق في معرفته شبهة فكان هو البالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام في الصبي

العاقل كما بينا \* وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاذيا داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى \* واتينا الحكيم صديقا \* والمراد النبوة والله اعلم فيبين به انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعى بالطريق الاولى \* وبعد وجود السبب ووجود الركن من الاهل لو امتنع انما يمنع بحجر شرعى كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الحجر عن الايمان كفر اذا لايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون فيها في حال ولهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع وقوله ولا عهدة اشارة الى الجواب عما قال الخصم الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستلزامه العهدة فقال لا عهدة اى لا ضرر ولا تبعه في الايمان الا في لزوم ادائه \* وذلك اى لزوم الاداء يحتمل الوضع اى الاسقاط لانه يسقط بعد البلوغ بعذر الاكراه والنوم والاعفاء \* فوضع عنه اى اسقط لزوم الاداء عن الصبي بعذر الصبا ايضا \* فاما الاداء اى نفس الاداء من غير لزوم فحال عن العهدة اى الضرر بل هو نفع محض كما بينا فوجب القول بصحته من الصبي \* ولما كان الخصم ان يقول انا اسلم انه نفع محض في حق احكام الآخرة ولكنى لا اسلم انه نفع محض في احكام الدنيا لتضمنه فساد النكاح وحرمان الارث اشار في الجواب الى رد ذلك بقوله لان حرمان الارث الى آخره يعنى ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قريب الكافر مضاف الى كفر الباقي على الكفر يعنى الذى مات على الكفر لالى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع بكفر الكافر منهما لاسلام المسلم \* وكذلك اى وكالحرمان للفرقة الواقعة بينهما في اضافتها الى كفر الباقي على الكفر لالى اسلام من اسلم لما مررنا به في باب الترجيع \* واذا كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا فيكون مشروعا في حقه \* ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلا نسلم انه من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان بدون مختصا به ومثل هذا لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشئ يستفاد من حكمه الاصلى وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لا بما هو من ثمراته \* الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلى للارث والهبة ثبوت المالك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت المالك لا مقصودا بالارث والهبة وهذا يتحقق الارث والهبة من غير عتق فلا يمنع الارث بهذه الوساطة \* وكذا لو كيل بشراء عبده مطلق بملك شراء اب الامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء وتعمير امره والعتق ثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه \* والدليل عليه ان هذه الاحكام التى هي من ثمرات الاسلام تلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم ووثر قريبه الذى يعتق عليه منه

وكذلك الفرقة ولان ما يلزمه بعد الايمان فمن ثمراته وانما تعرف صحة الشئ من حكمه الذى وضع له وهو سعادة الآخرة لادن ثمراته الا انها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة

او كانت له امرأة مشرقة ثبت حرمان الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام  
 هذه اي ضرر في حقه لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلى دون ما هو من الثمرات فكذا اذا سلم  
 بنفسه \* على ان ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث  
 من اقاربه المسلمين ويقرر ملك نكاحه اذا كانت امرأته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر  
 تساقط وبقي الاسلام في نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح \* واما قوله انه مولى  
 عليه في الاسلام فليس بصحيح لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره  
 والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقد بنفسه ثم ثبت حكمه في ولده \* والدليل  
 عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب  
 ولا ولاية للام مع الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعاً  
 على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون مولياً عليه وولي نفسه اذا كان التصرف نفعا محضا  
 كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية ثابتة للولى عليه نظراً له  
 فلا توجب حجراً ما هو نظره محض بل يثبت الامر ان جميعا ينتفع بطريقين \* واما قوله انه  
 لا يصلح تبعاً وتبوعاً في حالة واحدة فكذلك ولكن الحالة الواحدة ليست بموجودة لانه  
 في حال كونه اصلاً بنفسه ليس يتبع لغيره وفي حال كونه تبعاً لغيره ليس باصل بنفسه وقد يجوز  
 ان يجتمع في الشيء دليلان يقتضي احدهما كونه اصلاً والاخر كونه تبعاً كالجنين يتبع الام  
 في العتق والوصية ويصلح اصلاً بنفسه وكالشجر يتبع الارض في البيع ويصلح اصلاً بنفسه فيه  
 ايضا ولكن لا يصير اصلاً وتبعاً في حالة واحدة فكذلك الصبي لقصان عقله يقي تبعاً لغير  
 ولوجود اصل العقل فيه يصلح اصلاً بنفسه والله اعلم قوله (ومنه) اي من هذا القسم او من  
 المذكور وهو حقوق الله تعالى \* ما هو قبيح لا يحتمل غيره اي غير كونه قبيحاً على مقابلة القسم  
 الاول وهو الجمل بالصانع \* والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة الزنا وشرب  
 الخمر \* وحاصله ان ردة الصبي العاقل صحيحة عندنا في حنفية ومحمد ورجه الله في احكام  
 الدنيا والاخرة استحقاقاً حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعباد بالله لا يجعل  
 ذلك عفواً بعذر الصباقيين منه امرأته المسلمة ويحرم هو والميراث من المسلمين \* وعندنا في يوسف  
 والشافعي رجهم الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس \* فاما في احكام الاخرة فهي  
 صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ  
 المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة ايضا \* والاول هو الصحيح لان  
 دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص \*  
 وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتناق عبده  
 وطلاق امرأته وهبة ماله الا يرى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فالتحريض  
 ضرر او يحجر منه على وجه لا تصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه \* والدليل عليه انه  
 لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردة لوجب قتله بعد البلوغ \* وجه

ومنه ما هو قبيح  
 لا يحتمل غيره وهو  
 الجمل بالصانع  
 والكفر به الا يرى  
 انه لا يرد عليه بوالديه  
 فكيف يرد عليه بالله  
 تعالى وكذلك  
 الجمل بغير الله تعالى  
 لا يعدمه علماً فكيف  
 الجمل بالله تعالى واذا  
 كان كذلك لم يصلح  
 ان يجعل ردة عفواً  
 بل كان صحيحاً  
 في احكام الآخرة  
 ما يلزمه من احكام  
 الدنيا بالردة فانما  
 يلزمه حكمها لصحته  
 لا قصدا اليه فلم  
 يصلح العفو عن مثله  
 كما اذا ثبت تبعاً

الاستعسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم برده لتحققها منه وكونها  
محظورة لالكونها مشروعة لانها لا يتحمل ان تكون مشروعة بحال وانما تحقق من الصبي العاقل  
كالايمان ويثبت الخطر في حقه لانها لا يتحمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق  
شخص من الاشخاص واذا كان كذلك وجب الحكم بحكمتهامنه ولم يمنع ثبوتها بعد الوجود  
حققة للشجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبي لانه لا يسقط  
بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبا \* قال الشيخ ابو الفضل الكرماني انما حكمنا  
برده ضرورة الحكم بحجة اسلامه لان الاسلام بما يوجد المبدء عن اختيار منه وذلك  
متصور الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الوجود اسلاما وترك الاسلام بعد  
وجوده هو الردة وقوله الا يرى الى آخره متعلق بما سبق ويحذف والتقدير ورويه ما هو  
قبيح لا يتحمل غيره فوجب القول بحكمته من الصبي ايضا كالقسم الاول الاتري انه لا يرد علمه  
بوالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرر التأديب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يجعل  
علما حقيقة فكيف يرد علمه بالله الذي خلقه ورزقه بسبب احكام تلزمه بناء عليه مع ان آداب  
الشرع انفع له من آداب الابوين \* وكذلك اي وكلا يرد علمه بالو الدين ولا يمد جهلا الجاهل بغير  
الله تعالى لا يمد منه علما حتى لا يجعل عار فالتشبيها فكل جهل بالجهل بالله تعالى يمد علما مع انه اقبح  
من الجهل بغيره واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الجهل بالله تعالى لا يمد علما به لم يصلح ان يجعل  
ارتداده عفو اذ لو عني لصار الجهل به علما اذ لا واسطة بين العلم بالله تعالى والجهل به \* بل كان صحيحا  
في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد  
حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلواته او جامع في حقه  
او اعتكافه او اكل في صومه مستعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فساد حاله ضرر لانه باشر  
ما ينافيها \* وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة  
انما يلزمه حكمنا بحكمته اي بحجة ارتداده \* لا قصد اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام  
من ضرورة الحكم بحجة الارتداد لانها من لوازمه لان يكون الحكم بحجة الارتداد لاجل هذه الاحكام  
حكما قصد اليها \* فلم يصلح العفو عن مثله الضمير للارتداد اي لا يصلح العفو عن مثل هذا الامر  
العظيم الذي لا يتحمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا  
لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب ولزومه هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها \*  
واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فسنينه عن قريب (قوله) ومن ذلك اي وبما ذكرنا  
من حقوق الله تعالى ما هو متردد بين هذين القسمين اي بين ما هو حسن لا يتحمل غيره  
وبين ما هو قبيح لا يتحمل غيره بل يتحمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون  
البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها فان الصلوة ليست بمشروعة في الاوقات  
المكروهة وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس بمشروع في غير  
وقته \* قلنا فيها اي في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة \* بحجة الاداء من الصبي

من مثله كما اذا ثبت  
تبعا من ذلك ما هو  
بين هذين القسمين  
فقلنا فيه بحجة الاداء  
من غير مهدة

حتى قلنا بسقوط  
الوجوب في الكل  
لان الزوم لا يخلو عن  
العهد وقد شرعت  
بدون ذلك الوصف  
وقلنا بصحتها تطوما بلا  
لزوم مضى ولا  
وجوب قضاء لانها  
قد شرعت كذلك  
الا يرى ان البالغ اذا  
شرع فيها على ظن انها  
عليه وليست عليه ان  
الزوم يطل عنه  
وكذلك اذا شرع في  
الاحرام على هذا  
الوجه ثم احصر فلا  
قضاء عليه قلنا في  
الصبي اذا احرم  
صح منه بلا عهدة  
حتى اذا ارتكب  
محظورا لم يلزمه  
وقلنا في الصبي اذا  
ارتد ان لا يقتل وان  
صحته ردت عند أبي  
حنيفة ومحمد رجهما  
الله لان القتل يجب  
بالحاربة لا بعين الردة  
ولم يوجد فاشبه ردة  
المرأة فاما ما كان من  
غير حقوق الله تعالى  
فثلاثة اقسام ايضا  
ما هو نفع محض وما  
هو ضرر محض وما  
هو دأثر بينهما

العاقل باعتبار الاهلية القاصرة \* من غير عهدة لزوم مضى وضمان \* حتى قلنا بسقوط  
الوجوب اي نفس الوجوب ووجوب الاداء عن الصبي في الكل ما ليا كان او بدنيا \*  
لان الزوم لا يخلو عن الزام عهدة وقد شرعت هذه الحقوق بدون هذا الوصف وهو  
الزوم كما في المظنون وقلنا بصحتها اي بصحة اداها ما كان بدنيا منه بطريق التطوع لان ذلك  
نفع محض لانه يعتاد اداها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التغفل بخمس  
هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين \* بل لزوم مضى  
اي اذا شرع فيها \* ولا وجوب قضاء اي اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق وقد  
شرعت في الجملة في حق البالغ \* كذلك اي كما شرعت في حق الصبي بل لزوم مضى  
ووجوب قضاء \* الا ترى ان البالغ اذا شرع فيها اي في هذه الحقوق او العبادات على  
ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة الزوم حتى اذا  
افسد لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى فاما ما كان ماليا منها فلا يصح منه  
اداءه لان فيه اضرارا به في العاجل باعتبار ماله فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة لا على  
اقاصرة \* وكذلك اي وكالشرع في هذه الحقوق يعني به الشرع في الصلوة  
والصوم اذا شرع البالغ في الاحرام على هذا الوجه اي على ظن انه عليه وقد تبين  
بعد انه ليس عليه يصح الاتمام من غير صفة الزوم حتى اذا احصر قبحل لا يجب عليه  
القضاء فكذلك الصبي اذا احرم صح منه باعتبار الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه  
يقع عبادة نافلة ولكن بل لزوم عهدة حتى اذا ارتكب محظورا احرامه لم يلزمه جزاؤه  
لان في الزامه ايجاب ضرر وعهدة وذلك يبتنى على اهلية الكاملة قوله (وقلنا في الصبي)  
الى اخره جواب سؤال يرد على أبي حنيفة ومحمد رجهما الله في مسألة ردة الصبي فانهما  
حكما بصحة الردة في حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحته في وجوب  
القتل فقال انما لا يقبل وان صحته ردت عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة  
ومن لوازمها بل هو يجب بالحاربة ولهذا لا يثبت في حق النساء وكذا في حق اصحاب  
الاعذار كالزمنى والعميان في رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها  
كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها \* ولان ما وجب جزاءه وبقوة في الدنيا يبتنى  
على الاهلية الكاملة لا على القاصرة \* ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع  
انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء على الكفر على ما صرف  
لان الضرب عند اساءة الادب تأديب للرياسة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء  
على الفعل الماضي \* وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير  
معصوم محل للملك كالصبي وذراى اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة  
التي هي كرامة تكون بطريق الجزاء فيبتنى ان لا يزول عن الصبي لاننا نقول زوالها بمنزلة  
زوال الصحة بالمرض والحياة بالموت والغنى بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق

العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله \* وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب  
القياس بوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد  
البلوغ \* الا ان في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة  
اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده  
لا يفرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله  
كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله ( اما النفع  
المحض فيصح من الصبي مباشرة ) لان تحكيمه يمكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفي  
تحكيمه نظره ونحن امرنا بالنظر في حقهم \* لما قلنا يعني صحة النوافل باعتبار ما ذكرنا  
ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو نفع محض والنوافل نفع محض \* وفي ذلك اى في جواز  
اداء النوافل منه \* واضربوهم عليها اى على ترك الصلوة والامتناع عن اداءها \*  
وقوله وانما هذا الى الضرب المذكور في الحديث كذا جواب عما يسأل كيف يصح  
ضرب الصبي والامر به على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد ذكرت ان ما هو  
عقوبة ساقط عنه فقال هذا اى الضرب المذكور في الحديث ضرب تأديب وتعزير ليتخلق  
باخلاق المسلمين ويعتاد اداء الصلوة في المستقبل لا عقوبة على ترك الصلوة في الماضي  
والضرب للتأديب من انفع المنافع في حق الصبي كما قيل ( شعر ) ادب بريك اذا ما استوجبوا  
ادبا \* فالضرب انفع احيانا من الضرب \* فكذلك اى فكاداء النوافل في الصحة ما هو نفع  
محض من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطباو الاحتطاب ونحوها  
وذلك اى قبول الهبة والصدقة او مباشرة ما هو نفع محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع  
من العبد المجبور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه  
يجزه عافيه ضررا وتوهم ضرره وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اذنه ولا  
يظهر الحجر فيه قوله ( وكذلك ) اى ومثل قبول بدل الخلع من العبد المجبور اذا آجر  
الصبي الى آخره لا يجوز للصبي المجبور ولا للعبد المجبور ان يواجر نفسه لان الاجارة  
عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المجبور عليه وانما ذلك الى المولى او الولي ولهذا لا يستحق  
تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر \* فان عمل الصبي او العبد في القياس  
لاجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر \* وفي  
الاستحسان وجب الاجر لكل واحد منهما لان هذا العقد يتمتع بمنفعة بعد اقامة العمل  
فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي او العبد لا  
يكون مجبورا عما يتمتع بمنفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لذفع الضرر فقيلا  
ضرر فيه بوجه لاجر \* فان عطب العبد في العمل كان المستأجر ضامنا لقيمته لانه  
فاصله حين استعمله بغير اذن مولاه ولاجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب  
عليه الضمان وانما اوجبنا الاجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم

( الاجر )

اما النفع المحض فيصح  
منه مباشرة لان  
الاهلية القاصرة  
والقدرة القاصرة  
كافية لجواز  
الاداء الا يرى  
ان مباشرة النوافل  
منه صحت لما قلنا وفي  
ذلك جاءت السنة  
المعروفة قال النبي  
صلى الله عليه وسلم  
مروا صبيانكم  
بالصلوة اذا بلغوا  
سبعاً واضربوهم  
عليها اذا بلغوا عشرة  
وانما هذا ضرب  
تأديب وتعزير لا  
عقوبة فكذلك ما هو  
نفع محض من  
التصرفات مثل قبول  
الهبة وقبول الصدقة  
وذلك مثل قبول بدل  
الخلع من العبد  
المجور بغير اذن  
المولى فانه يصح  
وكذلك اذا آجر  
الصبي المجور نفسه  
ومضى على العمل  
وجب الاجر للمر  
استحسانا ووجب  
للعبد بشرط السلامة  
ولا يشترط السلامة  
في الصبي الحر

وكذلك العبد اذا قاتل  
بغير اذن المولى  
والصبي بغير اذن  
المولى استوجب  
الرضخ استحصانا  
ويحتمل ان يكون هذا  
قول محمد رحمه الله  
فانه لم يذكر الا في السير  
الكبير ووجب القول  
بحجة عبارة الصبي  
في بيع مال غيره وطلاق  
غيره او عناق غيره  
اذا كان وكلا لان  
الآدمي يكرم للحجة  
العبارة وعليه ان قال  
الله تعالى علمه البيان  
فكان القول بحجته من  
اعظم المنافع الخالصة  
وفي ذلك يوصل الى  
درك المضار والمنافع  
واهتداء في التجارة  
بالتجربة قال الله تعالى  
وابتلوا النيام واما  
ما كان ضررا محضا  
فليس بمشروع في  
حقه فبطلت مباشرته  
وذلك مثل الطلاق  
والعناق والهبة  
والقرض والصدقة  
ولم يملك ذلك عليه  
غيره

الاجر \* بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما قام من العمل  
لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر \* فهذا معنى قوله ووجب اى الاجر \* للعبد  
اى لمولاه بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الحر قوله (وكذلك) اى وكالصبي او العبد  
اذا اجر نفسه العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن وليه لاشئ له  
في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلاله عبدا اذن المولى او المولى فيكون حاله  
كحال الحر في المستأمن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والافلا \* وفي الاستحصان برضخه  
لانه غير محجور عن الاكتساب وعما يتجسس منفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال  
بهذه الصفة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى او المولى دلالة قوله (ويحتمل ان يكون  
هذا) اى استحقاق الرضخ استحصانا قول محمد خاصة لان عنده ايمان الصبي المحجور والعبد المحجور  
اى ايمانهما صحيح وذلك لا يصح الا لمن له ولاية واذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما  
مستحق الرضخ عند الفراغ من القتال \* والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا  
في السير الكبير واكثر تفرعاته بنى على اصله كتفرعات الزادات \* فاما عندنا في حنفية  
وابن يوسف رحمه الله فلا يستحق واحد منهما شيئا لان امان العبد المحجور والصبي  
المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال ولهذا لا يحل لهما شهود القتال  
بدون الاذن بالا جاع فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل \* والاصح ان هذا جواب  
الكل لما ذكرنا ان اجر من القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعه بعد الفراغ فلا معنى  
للمنع من الاستحقاق \* قال الله تعالى علمه البيان من عليه بتعليم البيان لان الانسان يتميز  
عن سائر الحيوان بالبيان وهو المنطق انفسج العرب عما في الضمير \* وفي الحديث المراء  
باصغريه بقلبه ولسانه \* وقال الشاعر \* لسان الفتى نصف ونصف فؤاده \* فلم يبق الا  
صورة اللحم والدم \* فكان القول بحجته اى بحجة كلامه اذا لم يتضمن ضررا من اعظم  
المنافع الخالصة اى عن الضرر \* وفي ذلك اى في القول بحجته عبارته اذا توكل بهذه التصرفات  
توصل الى درك المنافع من الارباح \* والمضار من الذبن والخسران \* واهتداء في التجارة  
بالتجربة من غير ان يلحقه ضرر ونقصان \* واليه اشير في قوله تعالى وابتلوا النيام اى  
اخذروا عقولهم وتعرفوا احوالهم ومعرفةهم بالتصرف قبل البلوغ \* حتى اذا تبين منهم  
رشدا اى هداية \* دفعتم اليهم اموالهم من غير تأخير عن حد البلوغ فلم ان اهتداءه في  
التجارة امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بحجة ما يحصل به الاهتداء \* ولكن لا يلزمه  
بهذه التصرفات عهدا اذا لم يكن مأذونا لما سبقه \* ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء  
شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارته لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان  
الشهادة اثبات الولاية على الغير في الازام بغير رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه  
الولاية قوله (فاما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه) لان انصبي مظنة المرجحة

والاشفاق لا ظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار \* وذلك  
اي ما هو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق ونحوهما فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك  
السكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه  
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولاية  
هؤلاء نظرية وليس من النظار اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه \* وكان المراد من  
عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم مساعدته عند الضرورة والحاجة فاما عند تحقق  
الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رجه الله قال في اصول الفقه زعم بعض  
مشايخنا رجه الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون  
محلا للطلاق \* قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل  
الملك وانما للضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع  
الضرر كان صحيحا \* قال وبهذا يتبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه  
كان خاليا عن حكمة وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمة غير معتبر شرعا كبيع  
الحر وطلاق البهيمة \* لاننا لنسلم خلوه عن حكمة اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى  
اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابي فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة  
ومحمد رجهما الله \* واذا ارتد وقعت الفرقة بينهما وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد رجه الله  
\* واذا وجدته امرأته مجبوا فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ \*  
واذا كانت الاب او الوصي يصيب الصغير من عدم مشترك بينهما وبين غيره واستوفى بدل الكتابة  
صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصب شريكه ان كان وسرا وهذا الضمان لا يجب الا  
بالاعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة في جملة معتق الحاجة الى دفع الضرر عن الشريك ففرقنا  
ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يعمل بآثاره الا اكتفاء بالاهلية  
القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما ضرر محض قوله (ما خلا القرض)  
اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت  
مقوضة الى القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعاً محضاً وذلك لان القرض قطع الملك عن العين  
بديل في ذمة المقلس اذا استقرض في العادات بمن هو فقير غيره لي وله اذ حل محل الصدقة  
وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع  
العتق وهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوباً اليه لان الدين الذي على  
المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب ما يشاء على خلاف  
العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأخوذ من التوى باعتبار الملاء وباعتبار علم  
القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينه فكان مصوناً عن التلف  
فوق صيانة العين فان العين معرض التلف باسباب غير محصورة \* فصار القرض ملحقاً  
بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادراً على تحصيله بالانفاق الخالصة فلذلك كان القرض

(نظراً)

ما خلا القرض فانه  
ملك القاضي عليه  
لان صيانة الحقوق  
لما كانت بولاية القضاء  
انقلب القرض بحال  
القضاء نفعاً محضاً  
لا يشوبه مضرة لان  
العين غير مأخوذ  
العطب والدين مأخوذ  
العطب الا من قبل  
التوى وقد وقع الا  
من عنه بولاية القضاء  
فصار ملحقاً بهذا  
الشرط بالنافع  
الخالصة واماماً يتردد  
بين النفع والضرر  
مثل البيع والاجارة  
والنكاح وما شبه  
ذلك فانه لا يملكه  
بنفسه لما فيه من  
الاحتمال وملكه  
برأى الولي لانه اهل  
لحكمه بمباشرة الولي  
وقد صار اهلاً يتصور  
منه المباشر فاذا صار  
اهلاً للحكم كان اهلاً  
للسبب لاحتماله وفي  
القول بحجة مباشرته  
برأى الولي اصابه  
مثل ما يصاب بمباشرة  
الولي لاحتماله مع  
فضل نفع البيان  
وتوسيع طريق  
الاصابة وذلك

نظرا من القاضى فملكه على الصبي \* وضررا من الوصى لترجع جهة التبرع في حقه  
فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضى  
وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى \*  
فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضى خان رحمه الله ان الاب لو  
اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصى او اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في  
قول ابى حنيفة وقال محمد رحمه الله لا بأس به اذا كان له ما يقدر على الوفاء وذكر في احكام  
الصغار نفلا عن المنتقى انه ليس للقاضى ان يستقرض مال اليتيم والغائب بنفسه قوله  
(واما ما يتردد بين النفع والضرر) يعنى يحتمل ان يقع نفعا ويحتمل ان يكون ضررا مثل البيع  
فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا \* وكذا الاجارة والتكاح فان كل  
واحد منهما ان كان باقلا من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا في حق المستأجر والمتزوج  
وان كان باكثر من اجر المثل او مهر المثل كان ضررا وما يشبه ذلك مثل الشركة والاخذ  
بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك \* والرهن فانه اى الصبي لا يملكه اى ما ذكرنا من  
التصرفات او ما هو متردد بين النفع والضرر بنفسه \* فانه اى فى كل واحد منها او فيما هو  
متردد من احتمال الضرر \* فيملكه برأى الولى اى باجارته وادته \* لان الصبي اهل لحكمه  
بمباشرة الولى حتى يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لالولى  
وقد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه  
التصرفات لغيره \* واذا صار اهلا للمحكم كان اهلا لسيه لا محالة لان الاسباب انما تعتبر لاحكامها  
لا لذواتها وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأى الولى لتحقيق هذا  
القسم بما يتحقق نفعا فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة \* وفي القول بصحة مباشرة الصبي  
برأى الولى اصابه مثل ما يصاب بمباشرة الولى من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح  
عبارته نوع نفع لا يحصل له ذلك النفع بمباشرة الولى \* وتوسع طريق الاصابة اى اتسع  
له طريق توفير المنفعة لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرة وبمباشرة وليه وذلك  
انفع له من ان يسد عليه احد الباقيين ويجعل تحصيل هذه المنفعة له طريق واحد  
وذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى الى رأيه بطريقتين \*  
احدهما وهو مختار ابى حنيفة رحمه الله ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى  
التحق الصبي بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ فنقد يعمه من  
الاجانب بفن فاحش كما ينقد من غيره من السابقين او كما ينقد منه بعد البلوغ وان كان  
لا ينقد ذلك من الولى \* والثاني وهو مختار ابى يوسف ومحمد رحمه الله ان نفوذ تصرفه لما كان  
باعتبار رأى الولى فان انضمام رأيه الى رأى الصبي شرط جواز تصرفه يعتبر رأيه العام برأيه  
الخاص وهو ما اذا باشر التصرف من الولى بالعين الفاحش لا ينقد بمباشرة الصبي بعد اذن  
الولى له \* ومعنى عموم رأى الولى وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رأيه مختصا به لتصرفه

وذلك بطريق ان  
احتمل الضرر في  
التصرف يزول برأى  
لولى حتى يجعل الصبي  
كالبالغ وذلك في قول  
ابى حنيفة رحمه الله  
الابرى انه صحيح يعمه  
بفني فاحش من  
الاجانب والولى لا  
يملكه وذلك باعتبار  
ان نقصان رأيه جبر  
برأى الولى فصار  
كالبالغ وعند ابى  
يوسف ومحمد رحمه  
الله بطريق ان رأى  
الولى شرط للجواز  
وعوم رأيه بخصوصه  
فجعل كان الولى باشر  
بنفسه ولذلك قال لا  
يملكه بالفن الفاحش  
مع الاجانب ومع  
الولى

برأى نفسه واذا تصرف الصبي برأيه كان رأيه عاماً لتعديده عنه الى غيره وانضمام رأى الصبي الى رأيه كذا قبل \* ويحتمل ان يكون المراد من عموم رأيه انه لما اذن للصبي في التجارة اذا ما دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رأيه ووجد رأيه العام فيه واذا باشر بنفسه كان رأيه خاصاً \* والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة \* يوضحه ان هذا التصرف لا ينفذ من الولي لدفع الضرر عن الصبي واذنه لتوفير المصلحة لا للضرر اياه فله فيما يلحق الضرر به من التصرفات بعد الاذن كماله قبله \* وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة \* وبإدلة مال مال وهذا يجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن \* بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة \* وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقاً بل مقيدة بشرط الاحسن والاصح لا بد وان لا يصح التصرف من الولي ويصح ذلك من الصبي كالقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجوس بزيين تحصيل مقصودهم من الربح في تصرفات اخرى بعد ذلك فكان هذا والغبن اليسير سواء \* وبان كان يعتبر في حق المريض من الثلث لعدم الرضاء من غرضه وورثته لا يدل على انه لا ينفذ من المأذون كالفن اليسير \* وعن ابي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع الولي بغبن فاحش روايتان \* في رواية اجازة لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأى وليه الى رأيه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لان يكون نائباً عن وليه \* وفي رواية اخرى رده اى التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك اى بيان الشبهة ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واسل العقل والرأى ثابت له في شبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان رأيه خلافاً ويجوز ذلك برأى الولي فتثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيع الصبي منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظر الى الاصل \* قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه لما تحقق في تصرف الصبي شبهة الوكالة اعتبرناها في حق الولي لان الوكالة عقد خاص فيعتبر في محل التخصيص واعتبرنا جهة الملك في حق سائر الناس لان مبنى الملك على العموم فاعتبرناه في محل العموم قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي قلنا في المحجور اى الصبي المحجور اذا توكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره لم يلزمه الهبة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمتع والخصومة

وعن ابي حنيفة رحمه الله في التصرف مع الولي روايتان في الغبن الفاحش في رواية اجازة لما قلنا وفي رواية ابطله بشرط النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه الا يرى ان له اصل الرأى دون وصفه فيثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزم الهبة وبان الولي يلزمه

في العيب ونحوها لان في الزام معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة \* وباذن الولى  
تلزمه لان قصور رأيه اندفع باذن الولى فصارا لالزوم العهدة \* وفي بعض النسخ وباذن  
المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وان كان حكم  
الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى باعتبار كمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا  
للضرر عن المولى وباذن المولى تلزمه لالتزام المولى للضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على  
الاصل المذكور لا يصح الا بان يفسر الاصل بمعنى آخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن  
تمثيل فتكون النسخة الاولى اظهر قوله (من وصايا البر) ليس بقيد فان وصيته باطلة  
عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصايا في البر دون غيرها عين هذه  
الصورة ليكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا \* واختلف العلماء في وصية الصبي فاهل  
المدينة يجوزون من وصاياه وافق الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية تنفع  
محمض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان  
نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها تنفعا  
محمضا \* والدليل عليه ان الوصية اخذ الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوى  
البالغ فكذا في الوصية \* بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لانه يتضرر بزوال  
ملكه عنه في حال حاجته \* وبخلاف ايمانه بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له  
بغيره وهو الولى فلا يكون فيه وليا بنفسه \* كيف وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام  
يافع وهو الذى قارب البلوغ ولم يبلغ \* وسئل شريح عن وصية غلام لم يبلغ فقال ان اصاب  
الوصية فهي جائزة وهكذا نقل عن الشعبي \* وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ  
او بعده لان ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الاصل  
فتعتبر ازالته بطريق التبرع في حال الحياة فلا تصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو  
انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق الحال لا يثبت كما لو باع  
شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه تنفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول  
ملكه بغير بدل ولكن النفع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكالو باع شيئا من ماله باضعاف  
قيمه لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكالو طلق امرأته المعسرة الشوهاة ليتزوج اختها  
المعسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار  
\* وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس \* ولئن  
سلمنا ان في ايصائه نفعا من حيث الظاهر وهو حصول الثواب في القول بصحته ترك نفع اعلى  
منه لان الارث شرع نفعا للورث فان نقل ملكه الى اقراره عند استغنائه عنه يكون اولى عنده  
من النقل الى الاجانب \* وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه  
اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه \* لان تدع ورثك اغنياء خير من ان تدعهم  
عالة يشكفون الناس اى خير لك من ان تتركهم فقراء يسألون الناس اكفهم \* وانه بالانتقال الى

واما اذا وصى الصبي  
بشيء من وصايا البر  
بطلت وصيته عندنا  
وان كان فيها نفع  
ظاهر لان الارث شرع  
نفعا للورث الا يرى  
انه شرع في حق  
الصبي وفي الانتقال  
الى الابصاء ترك  
الافضل لا محالة

الا بصاء ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه \* الا انه اى  
الا بصاء كذا جواب عما يقال لو كان الا بصاء ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في  
حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان بشرع في حقه المضار  
الاترى انه شرع في حق البالغ الطلاق ولم بشرع في حق الصغير اقصو اهليته  
فكذلك هذا فكالطلاق الا بصاء يكون مشروعا في حق البالغ دون الصبي \* وتأويل  
حديث عمر رضي الله عنه ان الغلام ما كان بالغوا لكنه كان قريب العهد بالبلوغ ومثله يسمى يافعا  
بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول شريح والشعبي ليس بحجة لانهما من التابعين دون  
الحكاية قوله (ولذلك) اى ولان ما يتردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي نفسه قلنا كذا  
اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وينتقل ولد فعند الشافعي رحمه الله حق الحضنة للام الى سبع  
سنين ثم يخير الولدين الابوين فانهما اختاره يكون عنده سواء كان الولد ذكر او انثى لما روى  
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين \* وعن عماره  
الجرمي قال خيرني على رضي الله عنه بين عى واحى وكنت ابن سبع سنين او ثمانى سنين \* ولان  
المقام مع الذى اختاره الصبي نفع محض له لان احدهما يكون اشفق عليه وارفق به وانه يختار  
المقام معه فيكون منفعة محضة في حقه وهو ليس بمولى عليه في هذا الباب فيكون وليا بنفسه  
وعندنا ان كان الولد ذكر افحق الحضنة للام الى ان يستغنى عنها بان يأكل وحده ويشرب  
وحده ويلبس وحده ويستحبى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض  
ثم تدفع الى الاب ولا يخير بوجده ولا تعتبر عبارته فيه شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع  
والضرر بل جانب الضرر فيه متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من  
يدعه يلعب ولا يؤاخذ به بالاداب ويتركه خلع العذار لقلة نظره في عواقب الامور وانه تضرر  
بذلك ولا يقال انما يتحقق الضرر بفعل ذلك الغير لا باختياره \* لاننا نقول اختياره علة العلة  
فنصير الاخيرة مضافة مع حكمها الى الاولى كافي شراء القريب \* والولى في موضع النزاع  
ليس بولى جواب عما يقال قد يدفع الضرر باذن الولي فينبغي ان يصح اختياره اذ ارضى الولي  
بذلك كافي البيع فقال لا يعتبر اختياره في هذا الموضع لان هذا موضع نزاع الام وانه في هذا  
الاختيار ما مل لنفسه فلا يصلح ما مل للصبي وناظر الله فلا يكون وليا في هذه الحالة \* وقد يجوز ان  
لا يعتبر قول الصبي في ذلك ولا قول ابيه كما اذا كان في رهن المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا  
ثم رخصوا بردهم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا تعتبر رضاهم في ذلك ولا رضاه  
آبائهم ولا يردون بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منه ثم لا تعتبر عبارته فيه ولا عبارة  
وليه لانه يبنى على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذى يتمتع به ضررا فان قيل اذا اقر الصبي  
العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال يصح اقراره وفيه اعتبار عبارته فيما يتمتع به ضررا  
في حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالملوكية قلنا ثبت الرق ههنا ليس بعبارته  
ولكن بدعوى ذى اليد انه عبد لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يتقرر بده عليه

الا انه مشروع في  
حق البالغ كما شرع له  
الطلاق في النكاح  
ولم بشرع في حق  
الصغير فكذلك هذا  
ولذلك قلنا لا يجوز  
ان يخير الصبي بين  
الابوين بعد الفرقة  
لانه من جنس ما يتردد  
بين الضرر والنفع  
والغالب من حاله  
الميل الى الهوى  
والشهوة والولى في  
موضع النزاع ليس  
بولى فبطل اختياره

وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه الجملة ﴿ ٢٦١ ﴾ خلافاً تناقضاً لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة

عليه ولم يعتد بخلافه  
لانه قد قال بصحة كثير  
من عباراته في اختيار  
احد الابوين وفي  
الايصاء وفي العبادات  
وقال يلزوم الاحرام  
من غير نفع وابطل  
الايمان وهو نفع  
محض وليس له في  
شيء من ذلك الاشياء  
موضوماً وهو ان  
من كان مولياً عليه  
لم يصلح ولياً لان  
احدهما سمة العجز  
والباقي آية القدرة  
وهما متضادان فاجرى  
هذا الاصل في الفروع  
فطرده لافقه مقول  
فقال يصح اختيار  
احد الابوين ولا يصح  
اختيار الولي عليه  
وكذلك قبول الهبة  
في قول صحيح منه  
دون الولي وفي قول  
عكسه لافقه فيه  
لانه بين الامر على  
دليل الصحة والعدم  
من الصبي وضدنا  
لما كان قاصراً الاهلية  
صلح مولياً عليه ولما  
كان صاحب اصل  
الاهلية صلح ولياً

وعند عدم هذه المعارضة يتقرر به عليه فيكون القول قوله في رقه بمنزلة الصبي الذي لا يعقل  
اذا كان في يده فقال هو عبدي \* اولان الحرية اثباتاً له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان يجعل  
باقراره بالرق مدعي الحرية بوجه فكان هذا نظير ما قلنا في صحة رده من حيث انه مع جهله بالله  
تعالى لا يمكن ان يجعل مالاً له حتى يكون محكوماً باسلامه كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله  
والجواب عاروي من الخبر ان النبي عليه السلام دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدد فبركة  
دعائه عليه السلام اخيار ما هو الانفع له ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط قوله (وقد  
خالفنا الشافعي في هذه الجملة) اي جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافاً تناقضاً ثم بين التناقض بقوله  
لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء كما بينا \* وفي العبادات  
حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها متوقفة على صحة العبارة فان الحرمة تعقد بالعبارة  
والقراءة والاذكار في الصلوة عبارات ايضاً وهي صحيحة من الصبي كما نصح من البالغ \*  
وقال يلزوم الاحرام من غير نفع يعني اذا احرم الصبي يلزمه المضى عنده وليس في القول  
باللزوم له نفع \* وكذا لو ارتكب محذور احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك نفع  
بل هو ضرر محض \* وابطل الايمان اي ابطال عبارته في الايمان حتى لو سمع منه الاقرار  
عن معرفة وطوع لا يحكم باسلامه عنده مع انه نفع محض كما مر بيانه وهذا تناقض حيث  
صحح عبارته في تلك المسائل لمعنى النفع ولم يصححها في الايمان الذي هو اظهر نفعاً في الدنيا  
والآخرة من الوصية واختيار احد الابوين \* وليس له فقه اي انه لم ينظر في كل مسألة الى  
المعنى الفقهي المودع فيها واتماله حرف واحد وضعه بنفسه يطرده في المسائل وهو ان ما يمكن  
حصوله له من المنافع مباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله له مباشرة وليه  
يعتبر عبارته فيه لان من كان مولياً عليه في شيء لم يصلح ولياً فيه لان احدهما وهو كونه مولياً  
عليه سمة العجز اي علامته والثاني وهو كونه ولياً بنفسه آية القدرة \* وهما اي كونه عاجزاً  
وكونه قادراً في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع مولياً عليه في شيء دل على  
سقوط ولائته فيه اذ لو بقيت لما ثبت لغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت عبارته فيما  
صار مولياً عليه وان كان فيه نفع وكذا فيما لم يصير مولياً عليه اذا كان فيه ضرر \* فقال يصح  
اختياره احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته  
فيه واذا اضربت عبارته فيه لا تعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره \* وكذلك اي  
واختيار احد الابوين قبول الهبة في قول يصح منه اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك  
مباشرة واذا ملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه \* وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كالبيع  
\* ولا فقه فيه اي فياذكرنا من الجواب في هذه المسائل لانه اي الشافعي رحمه الله لم بين الامر  
على دليل الصحة والعدم من الصبي اي على دليل تين صحته من الصبي او عدم صحته منه بل  
بنى الامر على شيء خارج عن الفقه \* وعندنا لما كان الصبي قاصراً الاهلية صلح مولياً عليه  
باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح ولياً بنفسه

ولا منافاة في الجمع بينهما لا تاتي جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه اى فيما جعلناه وليا موليا عليه  
 \* واذا جعلناه . وليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فانما تاتي جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله  
 . مسلما تبعا لاحد واذا جعلناه . مسلما تبعا لاحد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه وهو كالعبد يكون تبعا  
 لولاه في السفر والاقامة في حالة ويكون اصلا بنفسه في حالة وهي ما اذا خلى بينه وبين ذلك . وانما  
 هذا اى الجمع بين كونه وليا وموليا عليه \* عبارة عن الاحتمال اى المراد منه انه يحتمل ان يوجد  
 هذا التصرف بمباشرة فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي عليه فيكون موليا عليه  
 لان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحد  
 \* ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه فانهما يتنافيان وجودا على  
 معنى انه لو وقع بالارسال لا يقع بالتعليق وكذا عكسه فاما قبل الوجود فيحتمل الوقوع بكل  
 واحد من الطريقين \* وهو راجع اى الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف \* راجع  
 الى توسع طريق النيل اى نيل الحكم والنفع الذى في ذلك التصرف فانه متى صح قبوله الهبة  
 بنفسه وصح قبول وليه له ايضا كان حصول نفع الهبة له بطريقين ولولم يجمع بينهما كان  
 طريقه واحدا ولا شك ان حصوله بطريقين انفع له من حصوله بطريق واحد \* وذلك اى  
 توسع طريق الاصابة ونيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا عليه \*  
 لان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو  
 حصول النفع \* فوجب احتمال هذا التردد في السبب اى وجب تحمل التردد الذى في السبب  
 فانه يحتمل ان يكون بمباشرة نفسه ويحتمل ان يثبت بمباشرة وليه من غير تعيين احدهما . لسلامة  
 الحكم على الكمال اى يحصل النفع له على كلا التقديرين من غير تردد \* وانما الامور بعواقبها  
 اى المعتبر عواقب الامور لا ابتدائها وعاقبة ما ذهبنا اليه تحصيل المنافع للصبي من غير تردد  
 بتوسيع طريقه وان كان في ابتدائه تردد فيجب اعتباره والله اعلم

( باب الامور المعارضة على الاهلية )

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور  
 تعترض عليها فتتمها عن بقائها على حالها \* فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت \*  
 وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاعماء \* وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع  
 بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها ان شاء الله عز وجل \*  
 والعوارض جمع عارضة اى خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر  
 يصد عنه المضى على ما كان فيه من حد ضرب \* ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد  
 من الدليلين يقابل الآخر على وجه يمنع عن اثبات الحكم \* ويسمى المصاحب عارضا لمنع اثر  
 الشمس وشعاعها \* وسميت هذه الامور التى لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لانها الاحكام  
 التى تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخ وخو الكهولة ونحو  
 هما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لهما في تغيير الاحكام \* وانما لم يذكر الحمل

(والا)

ومتى جعلناه موليا  
 عليه لم نجعله وليا فيه  
 وانما هذا عبارة عن  
 الاحتمال وهو راجع  
 الى توسع طريق النيل  
 والاصابة وذلك هو  
 المقصود لان المقصود  
 من الاسباب احكامها  
 فوجب احتمال هذا  
 التردد في السبب  
 لسلامة الحكم على  
 الكمال وانما الامور  
 بعواقبها والله اعلم  
 بالصواب

( باب الامور  
 المعارضة على  
 الاهلية )

العوارض نوطان  
 سماوى ومكتسب

والارضاع والشيوخه القريبة الى الفناء من العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرها كذا قيل واورد عليه الجنون والاعماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد \* واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر \* سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان مالا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء \* ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل \* وقدم السماوى على المكتسب ذكره لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب \* وذكر الصغر من العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء صلى الله عليه ورضي عنها فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على اولادهما \* ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا حارضا على حقيقة الانسان ضرورة \* وجعل الجهل من العوارض المكتسبة مع انه اصيل لاختياره فيه قال الله تعالى \* والله اخرجكم من بطون امهاتكم لتعلمون شيئا باعتبار ان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه \* وهذا كالكافر يجعل قادر على اداء العبادات عند اصحابنا العراقيين بواسطة قدرته على الاسلام فكان تركه الاسلام مع القدرة عليه تركا لاداء العبادات مع القدرة على اداها فلذلك جاز ان يعذب على تركها وهذا بخلاف الرق فانه لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزئة بل هي تثبت جبرا كذا الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية \* ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما يثبتان في اول احوال الادمى \* وقدم الجنون على الصغر في تقصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليكنه الحق الصغر به قوله ( اما الجنون ) فكذا قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحل وافعاله \* فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر \* ومحل الدماغ \* والمعنى الموجب انعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا \* والاسباب المهيضة له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في اصل الخلقة فلم يصلح لقبول ما اعد له بوله من العقل كعين الاكمل ولسان الاخرس وهذا النوع مما لا يرجى زواله ولا منفعة في الاشتغال بعلاجه واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة او بوسة متناهية وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله تعالى لذلك من الادوية \* وفي النوعين يتيقن

اما السماوى فهو  
الصغر والجنون  
والعته والنسيان  
والنوم والاعماء  
والمرض والرق  
والحيض والنفاس  
والموت واما  
المكتسب فانه نوحان  
منه ومن غيره اما  
الذى منه فالجهل  
والسكر والهزل  
والسفة والخطا  
والسفر واما الذى  
من غيره فلا كراهة  
فيه الجاهل بما ليس فيه  
الجاهل اما الجنون فانه  
في القياس منسقط  
للعبادات كلها لانهما  
في القدرة فيعدم به  
الاداء فيعدم  
الوجوب لانعدامه  
لكنهم استحسنوا فيه  
اذا زال قبل الامتداد  
بجملوه عفووا الحقوه  
والنوم والاعماء

زوال العقل لفساد أصلي أو عارض في محله كالتيقن بزوال القوة الباصرة عن العين العمياء لفساد فيها بأصل الخلقة أو بعارض أصابها \* وأما استيلاء الشيطان عليه فيخيله الخيالات الفاسدة ويفزعه في جميع أوقاته فيطير قلبه ولا يجتمع ذهنه مع سلامة في محل العقل خلقة وبقائه على الاعتدال \* ويسمى هذا المجنون ممسوسا لتحبط الشيطان إياه وموسوسا لبقائه الوسوسة في قلبه ويعالج هذا النوع بالعاويز والرقى \* وفي هذا النوع لا يحكم بزوال العقل \* فالقسم الأول وهو ما كان لنقصان جبل عليه غير زائل عادة لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بمنزلة الكمة فهو بمنزل عما يختلف فيه العلماء \* فلما ما حصل منه بزوال الاعتدال أو ممس الشيطان فهو عارض على الأصل \* ثم القياس في الجنون أن يكون مسقطا للعبادات كلها أي مانعا لو جوبها أصليا كان أو عارضا قليلا كان أو كثيرا وهو قول زفر والشافعي رحمه الله حتى قالوا لوافق الجنون في بعض شهره ضان لم يجب عليه قضاء ماضى كالصبي إذا بلغ أو الكافر إذا أسلم في خلال الشهر \* وكذا إذا أفاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه قضاء ما فاتته من الصلوات عندهما وذلك لأن الجنون ينافي القدرة لأنها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون يزول العقل فلا يتصور فهم الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة على الأداء لا تتحقق بدون العلم لأن العلم يخص أو صاف القدرة فتفوت القدرة بفوته وبفوت القدرة يفوت الأداء وإذا فات الأداء عدم الوجوب إذا لا فائدة في الوجوب بدون الأداء \* وحاصله أن اهلية الأداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء \* والدليل عليه أن الصبي أحسن حالا من الجنون فإنه ناقص العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله إلى الإصابة عادة والجنون عديم العقل لا إلى الإصابة عادة وإذا كان الصغر يمنع الوجوب حتى لم يلزم الصبي قضاء ماضى من الشهر إذا بلغ في خلال الشهر فالجنون به أولى \* وهذا بخلاف الغمى عليه حيث يجب عليه قضاء ماضى من الصوم عند الأفاقة وقضاء الصلوات إذا كان الأغاء أقل من يوم وليلة لأن اهلية قائمة بقيام العقل إذا لا يغاء لا ينافي العقل بل هو عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم فكان العقل ثابته كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام فكذا الأغاء لكنهم يعني علماء الثلاثة استحسنوا فيه أي في الجنون إذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفو أي ساقطا كان لم يكن والحقوة بالنوم والأغاء وبأنه أن الجنون من العوارض كالأغاء والنوم وقد ألحق النوم والأغاء بعدم في حق كل عبادة لا يؤدي إيجابها إلى الخرج على المكلف بعد زوالها وجعل كأنهما لم يوجد أصلا في حق إيجاب القضاء وإن العبادة كانت واجبة ففانت من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بإجماع أن كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد \* وكذا الحكم في كل عذر عارض كالحيض والنفاس في حق الصوم \* هذا في حق إيجاب القضاء فلما في حق لحوق المأثم فلا مرية على الحقيقة لورود النص المنبئ \* وإن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها والامأثمات \* أتري أن الشرع ألحق العارض بعدم في حق صحة الأداء حتى أن من نوى من الليل الصوم ثم نام ولم ينتبه إلا بعد غروب الشمس أو انغشى

وذلك لما كان منافيا  
لاهلية الأداء كان  
القياس فيه ما قلنا لا  
تري أن الأنبياء عليهم  
السلم عصموا عنه  
لكنه إذا لم يمتدأ يمكن  
موجبا حرجا على ما  
قلنا وقد اختلفوا فيه  
فقال أبو يوسف رحمه  
الله هذا إذا كان  
عارضاً غير أصلي  
يلحق بالعوارض  
فلما إذا بلغ الصبي  
مجنونا فإذا زال صار  
في معنى الصبي إذا  
بلغ وقال محمد رحمه  
الله هما سواء واعتبر  
حاله فيما يزول عنه  
ويلحق بأصله وهو  
في أصل الخلقة  
يفاوت بين مديد  
وقصير فيلحق هذا  
الأصل في الحكم  
الذي لم يستوفيه  
بالعارض وذلك في  
الجنون الأصلي إذا  
زال قبل انسلاخ  
شهر رمضان

عليه او جن ولم يبق الى ذلك الوقت حكم يجوز الصوم مع انه عبادة خالصة والامساك  
ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره  
لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل  
بالعدم واذا كان في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى  
ان يكون كذلك \* يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرزه حيث  
حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعفاء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض  
بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب القضاء عند  
زوال العارض فكان اولى بالصحة \* ولا يلزم عليه المرتد اذا اسلم في بعض الشهر حيث لا يلزمه  
قضاء ماضى في حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد ظهر ان كونها عارضة في حق  
التصرفات خصوصاً على اصل ابي حنيفة رحمه الله فان تصرفاته تنعقد على التوقف حتى لو اسلم  
يظهر انها انقضت على الصحة وجعلت كان الردة لم تكن فقيماً نحن فيه لان تلحق بالعدم عند  
زوالها حتى وجب عليه القضاء كان اولى \* لا نقول الردة عندنا تلحق بالكفر الاصلى  
في حق العبادات نصاً حتى اوجبت ابطال ماضى من الاعمال في حالة الاسلام والحقت تلك  
الاعمال بالموجودة منها في حالة الكفر بقوله تعالى \* ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله \* وقد  
عرف الحكم في الكفر الاصلى انه لا يوجب قضاء ماضى نصاً فكذا هذا \* ولان اهلية  
الوجوب تزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن ايجاب القضاء بدون الوجوب قوله  
(وذلك) اى كون الجنون منسقطاً للعبادات في القياس قل او كثرو غير مسقط لها في الاستحسان  
اذا قل باعتبار ان الجنون لما كان منافياً لاهلية الاداء لما بينا ان ثبوت هذه الاهلية بالعقل  
فزواله يكون منافياً لها كان القياس فيه ما قلنا انه يسقط العبادات قل او كثرت استوضح كونه  
منافياً لاهلية بقوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون لانه يوجب بطلان  
الاهلية والتحاق الشخص بالباءم وذلك لا يلقى بحال الانبياء عليهم السلام ولهذا كانت  
نسبتهم الى الجنون كفراً \* لكنه اى الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجاً اى لم يكن عدم  
اعتباره والحاقة بالعدم وايجاب العبادة \* موقعا في الحرج \* على ما قلنا معنى قوله في باب  
اهلية الوجوب واذا لم يمتد في شهر رمضان الى اخره \* وقد اختلفوا فيه اى في الجنون  
الذى جعل عفووا اذا زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله \* هذا اى الحاقه بالنوم  
والاعفاء وايجاب القضاء عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا يعنى من كل وجه بان  
حدث بعد البلوغ \* ليلحق بالعوارض اى يمكن الحاقه بها وجعله عفواً عند عدم الامتداد  
\* فاما اذا بلغ الصبي مجنوناً كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون في  
خلال الشهر \* صار في معنى الصبي اذا بلغ اى صار هذا الجنون في معنى الصبي اذا بلغ  
في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ماضى وقوله فاذا زال مع جوابه جواباً اما \* وقال  
محمد رحمه الله هما سواء اى الجنون الاصلى والعارضى سواء في ان ضير الممتد من كل واحد

منهما ملحق بالعدم \* وقوله واعتبر حاله بيان المساواة اى اعتبر محمد رحمه الله حال الجنون  
الاصلى وهى امتداده وعدم امتداده وفرق بين الامرين \* فيما يزول اى فى الشئ الذى  
يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلوة \* ويلحق اى محمد الجنون الاصلى  
باصلى الجنون وهو كونه عارضا يعنى الاصلى فى الجنون ان يكون عارضا نظرا الى ان الاصل  
فى الجبله سلامتها عن الافات فكان كون الجنون اصليا امرارضا فيه فيلحق محمد رحمه الله  
هذا العارض باصل \* ثم اشار الى الفرق بينه وبين الصبا الذى الحق ابو يوسف هذا الجنون  
به فقال \* وهو اى الجنون فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات  
وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصلى يمتد مسقط للعبادات جميعا او الضمير  
لجنون الاصلى اى الجنون الاصلى فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد موجب للمخرج وبين  
قصير لا يوجب كالعارضى \* فيلحق محمد هذا الاصل اى كون الجنون اصليا \* فى الحكم  
الذى لم يستوعبه هذا الجنون بالعارض اى جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبره ولم  
يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر اصله وهو كونه عارضا ففرق بين الممتد منه وغيره \* ويلحق  
هذا الاصل اى الجنون الاصلى بالجنون العارض فى الحكم الذى لم يستوعبه \* وذلك اى  
الحاقه الاصل بالعارض او الحاقه الجنون الاصلى بالجنون العارض انما يتحقق فى زوال  
الجنون الاصلى قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه بزوال الجنون العارضى قبل الانسلاخ  
ويوجب قضاء ماضى من الشهر بزواله ولا يوجب ابو يوسف رحمه الله \* وكذا الحكم فى الصلوة  
بان بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل ماضى يوم وليلة لزمه قضاء صلوات ماضى هدم من جعل  
الجنون الاصلى كالعارضى ولا يلزمه قضاء هاعند من فرق بينهما كذا فى بعض الفوائد \*  
وذكر الاختلاف فى المبسوط وفتاوى قاضى خان وعامة الكتب على عكس ما ذكره هنا  
فقال وان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق فى بعض الشهر فالحفوظ من محمد رحمه الله  
انه ليس عليه قضاء ماضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الا ان يكون بمنزلة الصبي يلحق  
\* وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله انه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن  
فاوجب عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الاصلى لا يفارق الجنون العارضى فى شئ  
من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله واختلف فيه المتأخرون على قياس  
مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ماضى \* وذكر الشيخ ابو المين رحمه الله فى طريقته  
ما وافقه فقال فى ظاهر الرواية لافرق بين الجنون الاصلى والعارضى \* وروى ابن سماعة  
عن محمد رحمه الله انه جعل الذى بلغ مجنونا بمنزلة الصبي والكافر ولم يرد عن ابي حنيفة  
رحمه الله فى هذا شئ منهم من جعل ما روى عن محمد تفسير لما اليهم فى ظاهر الرواية \* ومنهم  
من يجعل هذا قول محمد رحمه الله خاصة \* وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ  
حصل فى وقت نقصان الدماغ لافته فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه  
من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فلزمه الحقوق مقتصرة على

وحد الامتناد  
بمختلف باختلاف  
الطاعات فاما فى  
الصلوة فبان يزيد  
على يوم وليلة باعتبار  
الصلوة عند محمد  
رحمه الله ليصير ستا  
فيدخل فى حد التكرار  
واقام ابو حنيفة و ابو  
يوسف رحمه الله  
الوقت فيه مقام  
الصلوة يسيرا فيعتبر  
الزيادة بالساعات

ابخال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل لمعوق آفة ماضية فيمكن الحاقه بالعدم عند انتهاء الحرج في ايجاب الحقوق \* ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل الخلقة لا نقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله ( وحدا الامتداد يختلف باختلاف الطافات ) لان بعضها موقت باليوم واليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فاما في الصلوات فكذا \* اعلم ان الامتداد في حق الصلوات وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقفة في الحرج لانه لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادات معه موقفا في الحرج لا يمكنه اداء العبادات مع هذا الوصف واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيخرج في ادائها لكثرتها \* ثم لم تكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت جنس الصلوة يوم ويلة وهو وقت قصير في نفسه فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار \* ثم اختلف اصحابنا فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان تصير الصلوات ستا لان التكرار يتحقق به \* واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله الوقت فيه اى في دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوة يعنى انهما اعتبرا الزيادة على يوم ويلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف الفقيه ابو جعفر رحمه الله \* وقائدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر \* فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حده التكرار حقيقة \* و عندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم واليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام مقام الواجب الذي هو مسييه لتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة \* وقدرى ان ابن عمر رضى الله عنهما اغنى عليه اكثر من يوم ويلة فلم يقض الصلوات والعبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى والجنون فوق الابعاء في هذا الحكم فيلحق به دلالة \* والامتداد في الصوم بان يستغرق الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية \* وذكر في الكامل نقلا عن الامام شمس الأئمة الحلواني رحمه الله انه لو كان مقيما في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء \* وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا \* ولو افاق في آخر يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء \* وان افاق بعد ما اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزم القضاء لان الصوم لا يفتق

وفي الصوم بان  
يستغرق شهر رمضان  
ولم يعتبر التكرار  
لان ذلك لا يثبت  
الا بحول

فيه \* ثم لم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في حق الصلوة لوجهين \* أحدهما أنا  
أما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار تأكيداً لوصف الكثرة فإن أصل الكثرة  
يحصّل باستيعاب الجنس وأما يصار إلى المؤكّد إذا لم يزد المؤكّد على الأصل وفي  
باب الصوم لا يمكن اعتباره لأنّ المؤكّد فيه يزداد على الأصل إذ لا يأتي وقت وظيفة  
أخرى مالم يعمد أحد عشر شهراً فيزداد ما شرع تابعاً على ما شرع بطريق الأصالة وهو  
فاسد \* ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فإنها شرعت لتأكيد  
الفرض مع أنها أكثر عدداً من الأصل \* لأنها لم تشرع شرطاً لاستباحة الصلوة بطريق  
الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وإن كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد نقضها  
لأن المطلوب نفي المماثلة بين التبع والأصل وقد حصل بخلاف مانع فيه لأن الزائد  
فيه شرط كالأصل فلم يحز أن يكون مثله \* والثاني أن الصوم وظيفة السنة لا وظيفة  
الشهر وإن كان أداؤه في بعض أوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم واليلة وإن كان  
أداؤها في بعض الأوقات ولهذا كان رمضان إلى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان  
مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل  
وقت وظيفة أخرى إذا استيعاب لا يتحقق إلا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالشكر  
بتكرار وقته وتأكيد الكثرة به فلا حاجة إلى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا  
مثل ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الصلوة قوله (وفي الزكاة) أي الامتداد  
في حق الزكاة بأن يستغرق الجنون الحول عند محمد وهو رواية ابن رستم عنه ورواية  
الحسن عن أبي حنيفة والمروى عن أبي يوسف رحمهم الله في الأمالي \* قال صدر  
الاسلام وهذا هو الأصح لأن الزكوات تدخل في حد التكرار بدخول السنة  
الثانية \* وروى هشام عن أبي يوسف رحمهما الله أن امتداده في حق الزكاة بأكثر  
السنة ونصف السنة ملحق بالمثل لأن كل وقتها الحول إلا أنه مديد جداً فقد ربا أكثر  
الحول عملاً بالتيسير والتخفيف فإن اعتبار أكثر السنة أسير وأخف على المكلف من  
اعتبار تمامها لأنه أقرب إلى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما أن اعتبار الوقت  
في حق الصلوة أسير من اعتبار حقيقتها \* فإذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا  
في كل عبادة وهو أصلي كان على الاختلاف المذكور بين أبي يوسف ومحمد رحمهما  
الله \* وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكاة فيما إذا بلغ الصبي  
جنوناً وهو مالك لنصاب فزاد جنونه بعد مضي ستة أشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ  
وهو مفق وجبت عليه الزكاة عند محمد رحمه الله لأنه لا يفرق بين الأصلي  
والعارض ولا يجب عند أبي يوسف رحمه الله بل يستأنف الحول من وقت الافادة لأنه  
منزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده \* ولو كان الجنون عارضاً فزال بعد ستة أشهر يجب  
الزكاة بالأجاء لأنه زال قبل الامتداد عند الكل \* ولو زال الجنون بعد مضي أحد

وبالزكاة بأن يستغرق  
الحول عند محمد  
رحمه الله وأقام أبو  
يوسف رحمه الله  
أكثر الحول مقام  
كله فاعتمد عملاً بالتيسير  
والتخفيف فأزال  
قبل هذا الحد وهو  
أصلي كان على هذا  
الاختلاف بيننا من  
قبل أن الجنون لا ينافي  
في أهلية الوجوب  
لأنه لا ينافي في الذمة  
ولا ينافي في حكم  
الواجب وهو  
الثواب في الآخرة  
إذا احتمل الأداء  
الأبى أن الجنون  
يرث ويملك وذلك  
ولاية إلا أن يقدم  
الأداء فيصير  
الوجوب عدماً بناءً  
عليه

شهره يجب الزكاة عند محمد سواء كان الجنون أصليا أو مريضاً لوجود الزوال قبل الامتداد ولمساواة الأصل العارضى عنده وعند أبي يوسف رحمه الله لا يجب بوجود الزوال بعد الامتداد قوله (وقد بينا) يعني في آخر باب دفع العلل الطردية وباب بيان الأهلية أن الجنون لا ينافي أهلية الوجوب لأنها تثبت بالذمة والصلاحية لحكم الوجوب أي فائده المقصودة منه وهو استحقاق ثواب الآخرة وباحتمال الأداء والجنون لا ينافي الذمة لأنها ثابتة لكل مولود من البشر على ما مر بيانه ولا ينافي حكم الواجب أيضاً لأنه لا ينافي الإسلام إذ المجنون يبقى مسلماً بعد جنونه فلا ينافي استحقاق ثواب الآخرة ولا ينافي احتمال الأداء أيضاً لأن الأداء مرجوع عنه بالآفة في الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم بالآفة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كافي لإلغاء ثبوت أهلية الوجوب \*  
بينه أن الأداء متصور عنه فإنه لو نوى الصوم لسلام أصبح مجنوناً يصح منه صوم ذلك اليوم لأن الركن بعد النية ترك المفطرات وأنه تصور منه كما تصور من العاقل والترك من حيث هو ترك لا يفتقر إلى القصد والتمييز وإذا تصور منه الأداء كان أهلاً للوجوب لأن من كان أهلاً للأداء كان أهلاً للوجوب \*  
الترى متعلق بقوله لا ينافي الذمة أي أن المجنون يرث ويملك وثبوت الإرث من باب الولاية لأن الوراثة خلافة والوارث يخلف المورث ملكاً تصرفاً حتى أن ما يقطع الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع التوارث \* ولا يلزم عليه وراثته الصبي وإن لم يكن من أهل الولاية لأنه عدم في حق الصبي أهلية مباشرة التصرف ولم ينعدم أهلية الملك والوراثة خلافة الملك والولي يقوم مقامه في التصرف وكذا الملك ولاية لأنه استيلاء على المحل شرماً والولاية لا تثبت بدون الذمة \*  
الآن ينعدم متعلق بقوله لا ينافي أهلية الوجوب أي الآن ينعدم الأداء تحقيقاً وتقديراً بالزوم منه جرح فحينئذ يصير الوجوب معدوماً أي لا يثبت أصلاً بناءً على عدم الأداء لهذا أي ولعدم منافاته أهلية الوجوب قلنا أن المجنون يؤخذ بضمان الإفعال في الأموال على الكمال حتى لو اتلف مال إنسان يجب عليه الضمان كما يجب على العاقل لأن المجنون أهل للحكم وجوب المال وهو الأداء على ما قلنا في باب الأهلية أن المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل والمقصود يحصل بإداء النائب فكان المجنون من أهل وجوبه كالصبي \* واحترز بقوله على الكمال عن ضمان الإفعال في النفس فإنه لو جنى جنسية موجبة للقصاص لا يجب عليه القصاص الذي هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب الدية على العاقلة كافي الخطأ قوله (وأثبتت الأهلية للمجنون كان هذا العارض) وهو الجنون من أسباب الجرح يعني أن المجنون ليس بعدم الأهلية بحيث لا يعتبر أفعاله وأقواله جميعاً كالإهائم بل له أصل الأهلية حيث يثبت له الإرث والملك واعتبر من أفعاله ما لا يتوقف صحته على العقل ولكن لما فات عقله بعارض الجنون كان هذا العارض من أسباب الجرح عليه فيما توقف صحته على العقل نظر إليه كالأصبا والرق فانهما من أسباب الجرح نظر الصغير والمولى \* والجرح

ولهذا قلنا أن المجنون  
مؤاخذ بضمان  
الإفعال في الأموال  
على الكمال لأنه أهل  
لحكمه على ما قلنا فإذا  
ثبتت الأهلية كان  
العارض من أسباب  
الجرح والجرح عن  
الأقوال صحيح فقدت  
مباراته وقلنا للم  
يصح إيمانه لعدم  
ركنه وهو العقد  
والأداء أيضاً

من الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض بخلاف الافعال  
فانهم اتوجد حسلا مردلها فلا يتصور الحجر عنها شرعا ففسدت عباراته حتى لم تصح اقراره  
وعقوده وغيرهما يتعلق بالعبارة لان صحة الكلام بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن اعتبار  
وقلنا لم يصح ايمان المجنون حتى لو كان ابواه كافرين فاقر بوجدانية الله تعالى وصحة الرسالة  
لا يحكم باسلامه لان ركن الايمان لم يوجد وهو عقد القلب والاداء الصادر ان من عقل \*  
بخلاف الصبي حيث صح ايمانه لوجود ركنه على ما مر \* فلم يكن حجرا الى ما يمكن القول  
بعدم صحة ايمانه حجرا عن الايمان \* وهذا جواب عما يقال ما ذكرتم حجرا عن الايمان لان  
عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجوده حقيقة ليس الا بطريق الحجر وقد انكرتم الحجر  
عن الايمان في مسألة ايمان الصبي فقال ليس هذا من باب الحجر لان عدم الحكم لعدم الركن  
لا يعد حجرا \* وكذا الحكم في سائر عباراته ايضا فانها ليست بمعتبرة اصلا لقوات العقل حتى  
لم تنفذ باجازه الولي فكان المراد من الحجر في سائر اجزاء من الاعتبار من الاصل وتسميته  
بحجور اعني توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان تعتبر  
ولكنهم لم يعتبر لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة \* ولكن  
الايمان مشروع متعلق بقوله لم يصح ايمانه اى لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه  
بطريق التبعية حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كما شرع في حق الصبي \* كذلك اى كايضا ذكر  
بمجد ربه الله في الجامع الكبير وسنيته \* ولم يصح التكليف بوجه اى لم يصح تكليف  
المجنون بالايمان بوجه سواء كان بالعباد او لم يكن لان صحة التكليف مبنية على العقل الذي  
هو آلة القدرة وقد عدم الا في حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فيما يرجع الى حقوقهم  
بالطريق المذكور في الكتاب \* وبانه مجنون نصراني زوجه ابوه النصراني امرأة نصرانية  
فاسلمت المرأة فالقياس ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان  
يعرض على الاب \* وجه القياس ان العرض وجب على الزوج وثبت له حق الامساك باسلامه  
فوجب تأخيرها الى حال عقله كما في الصغير \* وجه الاستحسان ان المجنون ليس له غاية معلومة  
فالتأخير الى حال العقل يعد ابطالا لحقهما مع ان فيه فسادا لان المجنون قادر على الوطى فصار  
التأخير ضررا محضا وفسادا وكلاهما غير مشروع فتعذر الامساك بالاصل وهو اسلامه  
بنفسه فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تبعا وفيه صيانة الحقين بقدر الامكان  
فصار اولى من ابطال احدهما \* فان اسلم الاب بقيا على النكاح والافرق بينهما وهذا  
بخلاف الصغير اذا اسلمت امرأته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان للصغير غاية فصار  
انتظار عقله تأخيرا با جمعا للحقين ولم يكن ابطالا فلم يصح النقل الى الحلف مع القدرة على الاصل  
اليه اشير في شرح الجامع للمصنف \* قال شمس الاثمة رجهما الله ليس المراد من عرض الاسلام  
على والده ان يعرض بطريق الالتزام ولكن على سبيل الشفقة المعلومة من الاباء على الاولاد  
مادة فلعل ذلك يحمله على ان يسلم الا ترى انه لو لم يكن له والدان جعل القاضي له خصما ووفى

فلم يكن حجرا لان عدم  
الحكم بعدم ركن  
ليس من باب الحجر  
ولكن الايمان  
مشروع في حقه حتى  
صار مؤمنا تبعا لابويه  
كذلك قال في الجامع  
فلم يصح التكليف  
بوجه الا في حقوق  
العباد فان امرأة  
المجنون اذا اسلمت  
عرض الاسلام على  
ولي المجنون دفعا للظلم  
بقدر الامكان وما كان  
ضررا محتمل السقوط  
فغير مشروع في حقه  
وما كان قبضا لا يحتمل  
العفو فتأبى في حقه  
حتى يصير مردا تبعا  
لابويه

بينهما فهذا دليل على ان الآباء سقط اعتبارهم ههنا لا تمذر وان ما ذكر محمد من العرض على سبيل الشفقة حتى قالوا الاب والام في ذلك سواء قوله ( وما كان ضررا يحتمل السقوط ) مثل الصلوة والزكاة والصوم وسائر العبادات فان الزامها نوع ضرر في حقها وانها تسقط باعذار ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات \* فغير مشروع في حق المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات لان تسقط بعذر المجنون المزبل للعقل كان اولى \* وكذا الطلاق والعناق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقها حتى لا يملكها عليه وليه كما لا تشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة \* وما كان قبحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتأبى في حقها حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقها الا ان الكفر بالله قبح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين واذانبت في حقها ثبت في حقها ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقها بطريق الاصاله لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصاله فلولم يحكم برده لوجب ان يعفود رتبا وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقها ضرورة \* وانما ثبت الردة في حقها تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقابه بدار الحرب \* فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقها لانه مسلم تبعا للدار اذا الاسلام يستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عن الابوين \* ولو ادرك ما قلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقابه بدار الحرب لم يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعمده بحال \* وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قائل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بتقرر سببه وهو الاعتقاد والاقرار فلم يندم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقى مسلما اليه اشير في فكاح الجامع قوله ( واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون ) فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح اعانته ولا تكليفه بوجه \* لانه اى الصغير والضمير راجع الى مدلول الصغر \* عديم التمييز والعقل كالمجنون \* والتمييز معنى يم جميع الحيوانات به تعرف ما تحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق بها بقاؤها ركه الله في طباعها والعقل مخصص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين \* واما اذا عقل اى ترقى الصبي عن اولى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اى نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقها وجوب الاداء بحسب ذلك \* لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال \* فسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل

واما الصغير في اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه عديم العقل والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فقد سقط بعذر الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نقلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمه احكام تثبت بقاءه على صحة الايمان وهي جعلت تبعا للايمان الفرض

الشيخ في انفسها وتثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان تسقط بهذا العذر الذي هو رأس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب \* ولكن لا يسقط ما لا يحتمل السقوط \* قلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى الله دائم \* نزه عن التغير والزوال فكان وجوب التوحيد دائما دوما الالوهية لكن العبد ربما يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديرى بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل كالصلوة المشروعة في الوقت فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديرى كالنوم وفقد الطهارة فاذا الاجابة واجبة على العبد بشرط الطاقة فيعذر بزوال الطاقة عن الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته \* حتى اذا اداء الصبي كان فرضا لانفلا لانه ليس بمنوع الى فرض ونقل \* الا ترى ان الصبي اذا آمن في صغره لزمه احكام بنيت على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة وجوب صدقة الفطرة عليه \* وهى احكام جعلت تبعا للايمان الفرض فعرنا ان ايمانه في حال الصبا وقع فرضا \* وقوله الايمان الفرض تأكيد لانه بيان نوع الايمان فان الايمان ليس بمنوع الى فرض ونقل كما قلنا \* وكذلك اى وكما نلزمه هذه الاحكام لم يجعل مرتدا اذا بلغ ولم بعد كلفة الشهادة ولو كان الايمان السابق منه نقلا لا اجزا عن الايمان الفرض لان النقل ادى حالا من الفرض لفوات وصف الفرضية عنه فلا يجزى عن الفرض كالموصل الى صبي في اول الوقت ثم بلغ في آخره لا ينوب المؤدى عن الفرض \* ولا يلزم عليه الوضوء قبل الوقت لانه نقل وينوب عن الوضوء الفرض في الوقت لان الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون نية كستر العورة وانما المقصود حصول الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنقل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه رأس الطامات واصل العبادات فلا يمكن ان ينادى الفرض منه بغيره كذا في بعض الفوائد قوله (ووضع) اى اسقط عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء ثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه \* ولان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فان لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار فصدق بقلبه صح ايمانه بالايجاب \* وكذا اذا اكره على الكفر يسقط عنه وجوب الاقرار ويخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمأنينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ بعذر الاكره يجوز ان يسقط عن الصبي بعذر الصبا ايضا كذا قيل \* وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب الاعتقاد فيبغي ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط عن البالغ بحال \* وسياق كلام الشيخ وهو قوله ووجبة الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان ايجابه عليه لا يتخلو عن عهدة اى تبعة وهى لزوم غذاب الآخرة على تقدير الترك كما في حق البالغ \* وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وضع عنه التكليف والزام الاداء ان الزام اداء الايمان بالنظر في الآيات ووصف الله تعالى كما هو بايمانه وصفاته ساقط عنه وهو ما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغاء وكذا اذا وصف باللسان مرة لا يلزمه بعد يصح القول بالسقوط عن الصبي

وكذلك اذا بلغ ولم بعد كلفة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نقلا لا اجزى عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء ووجبة الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو من كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق ينافى الاهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافى اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او عدم اهليته لا بعد جزاء والعهدة توما خالصة لا تلزم الصبي بحال ومشروبة يتوقف لزومها على رأى الولي ولما كان الصبي مجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار

قوله (وجلة الامر) اى الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي  
 العهدة اى يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو \* والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة  
 والمؤاخذة \* ويصح منه وله اى من الصبي بان يباشر بنفسه والصبي بان يباشر غيره لاجله  
 \* مالا عهدة اى لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرهما مما هو نفع محض \* لان  
 الصبا من اسباب المرحمة طبعاً فان كل طابع سليم يميل الى الترحم على الصغار \* وشرا القول  
 عليه السلام \* من امر رحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا \* فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة  
 يحتمل العفو اى جعل الصبا سبباً لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه  
 \* واحتراز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب  
 لمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمنع في حق البالغ بعذر  
 \* ولذلك اى ولكون الصبا سبباً للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو لا يحرم الصبي الميراث  
 بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمداً او خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل  
 السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه  
 \* ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور معنى  
 الجنائية في فعله بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبه عليه اذ الصبا لا ينفى  
 عصمة المحل \* ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه  
 بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعاذ بالله او استرق لا يستحق الارث من قريبه  
 لان الرق ينافي اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة الملك والرق ينافي  
 الملك لما سنبينه \* ولان توريث الرقيق من قريبه توريث الاجنبى عن الاجنبى حقيقة لان  
 الرقيق للمالك يكتن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل \* ولانه الحق بالاموال  
 والمال ليس باهل للارث \* وكذلك الكفر اى وكالرق الكفر فى انه ينافي الارث لان الكفر  
 ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل \* وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً \*  
 والارث مبنى على الولاية الاترى الى قوله عز وجل اخباراً عن ذكره عليه السلام \* فهب  
 لى من لدنك ولياً يرثنى \* فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية كذا ذكر الشيخ رحمه الله  
 فى شرح التقيوم \* وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما فى الكفر \*  
 او عدم اهليته اى اهلية المستحق كما فى الرق لانه جزء اى عقوبة فلا يمنع بسبب الصبا \*  
 الاترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتق لعدم ملك الرقبة لا بعد ذلك عقوبة  
 فكذلك هذا \* ثم الشيخ رحمه الله اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر فى عامة  
 الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت  
 الولاية من شروط الاهلية كالحرية \* الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره  
 عن اهلية الارث مطلقاً فانه يرث من كافر آخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق  
 فانه لا يرث من احد اصلاً فلم يكن اهلاً للميراث بوجه جعل الكفر مزيلاً لسبب والرق

زيلة للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال باليت مع الولاية سببا في انقضاء الولاية ينفي السببية قوله (واما العتة بعد البلوغ) فكذا العتة آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلطا الكلام فيشبه بعض كلامه كلام المعتوه وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العتة آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغر في الاحكام الحق العتة باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي \* لكنه اى العتة \* يمنع العهدة اى ما يوجب الزام شئ ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بقدر الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأته نفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يعمد وشرأؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار \* ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك المعتوه والصبي من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما \* فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة اى ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفى عنهما عهدة تحتل العفو في الشرع وضمان المثل لا تحتل العفو شرما لانه حق العبد \* ولان العهدة اذا استتمت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة \* لكنه اى الضمان شرع جبر الماستهلاك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صيبا معذورا \* او معتوها اى بالغها معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقاءه وقوام مصالحه به وبالصبا والعتة لا يزول حاجته اليه عنه فبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذر الصبا والعتة \* بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء \* وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة \* وبخلاف الحقوق الواجبة بالمعقود لانها لما وجبت بالمعقود وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يحمل المعقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما قوله (ويوضع عنه) اى عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو اختيار جامعة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم العتة حكم الصبا الا في حق العبادات فانما لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبالة وقت سقوط الخطاب \* وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذا المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل \* وتحقيقه ان نقصان العقل لما آثر في سقوط الخطاب من

واما العتة بعد البلوغ  
فمثل الصبي مع العقل  
في كل الاحكام حتى  
انه لا يمنع صحة القول  
والفعل لكنه يمنع  
العهدة واما ضمان ما  
يستهلك من المال  
فليس بعهدة لكنه  
شرع جبرا وكونه  
صيبا معذورا او  
معتوها لا ينافي عصمة  
المحل ويوضع الخطاب  
عنه كما وضع عن  
الصبي ويولى عليه  
ولا يلى على غيره واما  
يفترق الجنون  
والصغر في ان هذا  
العارض غير محدود  
فقيل اذا سلمت امرأته  
عرض على ابيه  
الاسلام او امه ولا  
يؤخر والصبي محدود  
فوجب تأخير

الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنوناً لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احوال الصبا تحقيقاً للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احوال الصبا تحقيقاً للفضل وهو في الحرج عنه نظراً ومرجحة عليه \* ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما ثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرجحة لانه دليل العجز \* ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره \* ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والمجنون وبين اخر احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفتقر المجنون والصغير الى لافرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احوال الصبا الذي لا عقل فيه للصبي الا في ان هذا العارض اي المجنون غير محدود اذا ليس لزواله وقت معين ينتظر له \* فقل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطالا لحق المرأة والصغير محدود فوجب تأخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنة الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية اسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركها عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان الصغير حق الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تقويته وليس في ترك الفرقة التأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في او انه معهود على ذلك اجري الله العادة فكان التأخير اولي \* فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والافرق بينهما \* وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فاهو حق الله تعالى دون حق العباد وجوب العرض ههنا لحق المرأة في وجه الخطاب عليه \* ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله ( واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفتقران يعني ) في وجوب العرض في الحال كما لا يفتقران في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود العقل كاسلام الصبي العاقل نص على صحة اسلامه في مختصر النجوم \* بخلاف المجنون لان اسلامه للم لم يصح ادم العقل لم ينفذ العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان \* فان قيل قد وضع محمد رحمه الله العرض على ولي المعتوه في الجامع فقال معتوه نصراني زوجته ابوه النصراني امرأة نصرانية فاسلمت المرأة يعرض على ابيه الاسلام الى اخره \* قلنا المراد منه المجنون فان سياق الكلام في تلك المسئلة ونظائر ها يدل عليه \* وقد يطلق المعتوه على المجنون لان العته يشابه الجنون \* وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازاً عن المجنون فان الصبي العاقل والمجنون

واما الصبي العاقل  
والمعتوه العاقل لا  
يفترقان

وان استويا في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي على نفسه دون  
وليه وفي المجنون العرض على وليه دون نفسه \* فحصل مما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه  
والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه  
وفي حقهما العرض على انفسهما \* ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب  
على الولي ايضا \* ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب  
على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل (قوله واما النسيان فكذا) قيل النسيان معنى يعتري  
الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ \* وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري  
ويبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم والاغناء \* وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه  
ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا باقية \* واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن النائم والغبي  
عليه فانهما خرجا بالنوم والاغناء من ان يكونا عالين بشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغناء  
\* ويقوله لا باقة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرا لامور  
كثيرة لكنه باقة \* وقيل هو آفة تعرض للتحذيلة مآذة من انطباع ما يرد من الذكر فيها  
\* وقيل هو امر يدهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع  
والعطش \* ثم انه لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي العقل ولا حكم الفعل ولا القول كذا في مختصر  
التفويم \* ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه يعدم القصد اذ القصد الى  
فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون زيد فصار في حكم  
العجز فلا جرم يمكن ان يجعل عذرا في بعض حقوق الله عز وجل \* قال ابو اليسر النسيان  
سبب للعجز لان الناسي يعجز عن اداء الحقوق بسبب النسيان فينع وجوب اداء الحقوق  
كسائر الامذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يخل بالاهلية والاحتساب  
الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليشع الوجوب به اذا الانسان لا ينسى عبادات  
متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار في حكم النوم ولهذا قرن النبي صلى الله عليه وسلم  
بين نسيان الصلوة والنوم عنها في قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث \* وفي حقوق  
العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى لو انكفت مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق  
العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا لابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء ليظهر  
طاعته له بل حقه في نفسه وانها محترمة فيستحق حقوقا تعلق بها اقوامها كرامة من الله تعالى  
وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع وجوبها \* وحقوق الله تعالى ابتلاء لانه جل جلاله  
غنى عن العالمين وله ان يتلى عبادته بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه  
عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى \* ومن جاهد فانا مجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين \* قوله  
(لكن النسيان) استدرك من قوله وفي حقوق العباد لا يجعل عذرا يعني انه لا يجعل عذرا في حقوق  
العباد بوجه \* لكنه اذا كان غالبا يصح عذرا في حقوق الله تعالى \* وقوله يلزم الطاعة صفة  
لغالبا \* وقوله جعل من اسباب العفو خبر لكن اي اذا كان النسيان غالبا في عبادة بحيث يلزمها

واما النسيان فلا  
ينافي الوجوب في  
حق الله تعالى ولكنه  
يحتمل ان يجعل عذرا  
ولكن حقوق العباد  
محترمة لحقهم وحاجتهم  
لا ابتلاء وحقوق الله  
تعالى ابتلاء لكن  
النسيان اذا كان غالبا  
يلزم الطاعة اما  
بطريق الدعوة مثل  
النسيان في الصوم  
واما باعتبار حال  
البشر مثل التسمية في  
الذبيحة جعل من  
اسباب العفو في حق  
الله تعالى لانه من جهة  
صاحب الحق  
اعترض فجعل سببا  
للعفو في حقه بخلاف  
حقوق العباد لان  
النسيان ليس بعذر  
من جهتهم والنسيان  
ضربان ضرب اصلي  
وضرب يقع فيه المرأ  
بالتقصير وهذا يصلح  
للعتاب

واراد باللازمة ان لا يتخلو الطاعة عنه في الاغلب اما بطريق الدعوة اى دعوة الطبع الى ما يوجب  
النسيان مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم  
او جيب ذلك النسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلتها عن غير مادة  
واما باعتبار حال البشر مثل التسمية اى مثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب  
خوفا وهيبه لتفوق الطبع عنه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس  
فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لا اشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بيان حصر غفلة  
النسيان على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغفلة بدليل ان سلام الناس في الصلوة  
غالب وليس بهذين الطريقين جعل اى النسيان الموصوف من اسباب الغفلة في حق الله تعالى  
فجعل كان المقطع لم يوجد في الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فحمل الذبيحة وانما جعلت  
التسمية على الذبيحة من حقوق الله عز وجل لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها  
الحرمة وهما من حقوق الله عز وجل لانه من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله  
تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية ثم قسم النسيان ليعزير ما لا يصلح عذرا او ما يصلح فقال  
والنسيان ضربان ضرب اصلي واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شئ من اسباب  
التذكرو هذا القسم يصلح عذرا لغفلة وجوده وضرب يقع المرأفده بالتقصير بان لم يباشر  
سبب التذكرو مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اى لا يصلح عذرا للتقصير ولعدم غفلة  
وجوده \* قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن غفلة فاما اذا كان  
عن غفلة فلا يكون عذرا كما في حق آدم عليه السلام وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكره  
بالتكرار فانه انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسي القرآن  
بعدهما حفظه مع قدرته على التذكرو بالتكرار \* ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في مسافر نسي  
الماء في رحله وتيمم وصلى انه بعيد لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رحل المسافر معدن الماء  
عادة بمنزلة قرية حاضرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان قوله (والنسيان  
في غير الصوم) والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم او المعتكف ما يفسد اجرامه او اعتكافه  
ناسيا لاحرامه واعتكافه \* ومثل تكلم المصلي في صلوته في اى ركن كان ناسيا لصلوته \*  
ومثل تسليمه في غير القعدة ناسيا \* او تسليمه على الغير في اى حال كان حتى فسد الحج  
والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان  
المنصوص عليه في غفلة الوجود وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة لوجود هيئة مذكرة  
لهؤلاء تمنعهم عن النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن إلحاقه  
بالمنصوص عليه \* حتى ان سلام الناس لما كان غالبا بان سلم في القعدة الاولى ظاننا انها القعدة  
الاخيرة \* عد عذرا حتى لا تفسد صلوته به لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره  
انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم فلذلك يجعل عذرا قوله (واما النوم) فكذا  
النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن

والنسيان في غير  
الصوم لم يجعل عذرا  
وكذلك في غير الذبيحة  
لانه ليس مثل  
المنصوص عليه في  
غفلة الوجود فطلبت  
التعدي حتى ان سلام  
الناسي لما كان غالبا  
عد عذرا

العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه \* فيعجز العبد به عن أداء الحقوق وهو معنى قوله فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال اي يعجز عن الادراكات الحسية بعدم قدرته على استعمال الحواس \* والاحوال ايضا فعاله الاختيارية كالقيام والقيود والذهاب ونحوها فهو يعجز بالنوم عن تحصيل القدرة التي يحصل بها هذه الاحوال ضد استعمال الالات السليمة لانه لا اختيار له في تلك الحالة \* وفي عبارة اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله فيعجز عن كذا ليس بتحديد النوم اذا لاغاه ونحوه داخل فيه لكنه يسان اثر النوم \* فوجب تأخير الخطاب للاداء اللام متعلقة بالخطاب يعني حكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتهاء واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه \* وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب ويكثر الواجب فيحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يغوته في حال نومه فانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة \* واذا كان اي النوم \* كذلك اي كايئنا انه غير ممتد وغير مستلزم للحرج \* لم يسقط الوجوب به لانه لا ينحل بالاهلية لاهلية وجود العبادات بالذمة وبالاسلام والنوم لا ينحل بهما \* قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا \* ثم اوضح الشيخ ما ذكره بابراد قوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث فان قوله فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت في حق النائم والناسي \* قال الامام البرغري في هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن تأخر وجوب ادائها بعذر النوم لانه عليه السلام قال من نام عن صلوة ولو لم تكن واجبة حالة النوم لما كان تأثما من الصلوة قوله ( وبنافي الاختيار اصلا ) لان الاختيار بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز فلذلك بطلت عبارات النائم فيما يبي على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحائض الطيور فلا يعتبر \* فان قيل لا يشترط الاختيار في الطلاق والعناق بدليل وقوعهما في حالة الخطاء والاكره والهزل وقد قال عليه السلام ثلث جد من جدوه زاهن جد الحديث فينبغي ان يقعا في حالة النوم ايضا \* قلنا لا بد فيهما من الاختيار لان الكلام لا يعتبر بدونه ولكن لا يشترط فيهما الرضاء بالحكم وفي الهزل والخطأ والاكره اصل الاختيار موجود وان عدم الرضاء فيها بالحكم فلا تمنع وقوعهما فاما النوم فيعدم اصل الاختيار واليه اشار بقوله اصلا فيمنع صيرورة العبارة كلاما قوله ( والمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قرائته ) هو المختار لما قلنا \* وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لاعتبار اختيار \* واما القعدة الاخيرة فلانص فيها عن محمد \* وقبل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فلا يعمه النوم فيجوز ان يحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم \* وذكر في التوبة اذا نام في القعدة كلها ثم انبته فعليه ان يعمد قدر

فاما النوم فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال فوجب تأخير الخطاب للاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك فلا يسقط الوجوب قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة ونسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وبنافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعناق والاسلام وغير ذلك والمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قرائته

الشهد فان لم يفعل فسدت صلوته \* وذكر في النوادر ان قراءة النائم ثوب عن الفرض لان  
 الشرع جعل النائم كالمسقط في حق الصلوة كذا في الذخيرة \* واذا تكلم النائم في صلوته لم  
 تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا يميزه وهو مختار المصنف \* وذكر في المغني  
 وبتاوى قاضي خان والخلاصة ان المصلي اذا نام وتكلم في حالة النوم تفسد صلوته من غير  
 ذكر خلاف \* وفي النوازل اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته هو المختار واذا فقهه  
 النائم في صلوته لارواية في هذه المسئلة عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفيني تفسد صلوته  
 ويكون حدثا لانه قديمت بالنص ان الفقهية في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد  
 وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتمل يجب الغسل كالموازل  
 بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمسقط وبهذا اخذ عامة المتأخرين  
 احتياطاً كذا في المغني \* وعن شهاب بن اوس عن ابي حنيفة رجهما الله انهما تكون حدثا ولا  
 تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالفقهية  
 باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار  
 فلا يمنع بالنوم وكان الفقهية في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الراف فلا تفسد الصلوة \*  
 وقبل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد  
 الصلوة باعتبار معنى الكلام في الفقهية والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كقلنا واما  
 كونها حدثا باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم الا ترى ان فقهية الصبي في الصلوة لا يكون  
 حدثا لزوال معنى الجنابة من فعله \* ومختار المصنف رجهما الله انه اى فعل الفقهية من النائم  
 لا يكون حدثا ولا يفسد الصلوة لما ذكر في الكتاب قوله ( واما الاغواء ) فكذا الاغواء فتور  
 بزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا في خبره الشيخ ابو العين  
 رجه الله \* وقال غيره هوافة توجب انحلال القوة الحيوانية بغتة \* وانه لا يخل بالاهلية  
 كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فينبغي الاهلية ببقائه كمن عجز عن  
 استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام الا ترى انه لا يولى عليه كقبولى على الصبي  
 والمجنون وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل يعصم عنه  
 كما عصم عن الجنون قال الله تعالى ما انت بشعمة ربك بمجنون \* وهو اى الاغواء اشد من النوم  
 يعنى في كونه عارضا وفي فوت الاختيار والقوة \* لان النوم فترة اصلية اى طبيعية بحيث لا  
 يخلو الانسان منه في حال صحته فمن هذا الوجه يحتل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه  
 باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل في القوة ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها  
 ويمكن ازالته بالتنبيه \* وهذا اى الاغواء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة  
 حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية وهو ينافى القوة اصلا لما قلنا انه مرض من زيل للقوى  
 ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القوة مع وجودها ولهذا يزول

واذا تكلم النائم في  
 صلوته لم تفسد  
 صلوته واذا فقهه  
 النائم في صلوته فقد  
 قيل تفسد صلوته  
 ويكون حدثا وقبل  
 تفسد صلوته  
 ولا يكون حدثا  
 وقيل يكون حدثا  
 ولا تفسد صلوته  
 والصحيح انه لا يكون  
 حدثا لان الفقهية  
 جعلت حدثا لقبها  
 في موضع المناجاة  
 وسقط ذلك بالنوم  
 ولا يفسد ايضا لان  
 النوم يبطل حكم  
 الكلام

واما الاغناء فانه ضرب مرض وفوت قوة حتى كان النبي ﷺ ٢٨٠ صلى الله عليه وسلم غير معصوم عنه والاغناء في

بالنبيه \* الاترى توضيح لكونه اشد من النوم يعنى ظهر اثر شدته في الحكم حيث سار الاغناء حدثا في كل حال مضطجعا كان او قاعدا او قائما اورا كما وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا \* ثم ذكر فرقا آخرين الاغناء والنوم فقال والنوم لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلماذا كان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الرماق \* وقيد بالمضطجع لان نوم الراكع والساجد والقائم في الصلوة ليس يحدث \* وبعدم التعمد لان المصلي اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوئه وبطلت صلواته بلا خلاف \* فاما اذا انعس في الصلوة من غير تعمد قال نائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم يفسد صلواته لانه حدث سماوى فله ان يتوضأ ويبنى وقال بعضهم لا تقصد صلواته ولا ينتقض طهارته كالتواتر في السجود كذا في فتاوى قاضى خان \* ثم بين وجهين في الاغناء كل واحد منهما يمنع البناء فقال والاغناء من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ماورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء \* وهو اى الاغناء فوق الحدث في المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض القوائد فلم يلحق الاغناء بالحدث لهذين الوجهين كالتوكل في الجنابة به \* ومنع البناء على كل حال مضطجعا كان المعنى عليه او غير مضطجع قليلا كان الاغناء او كثيرا \* ويختلفان اى النوم والاغناء فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الخبر فيصالح الاغناء عذرا مسقطا في البعض ولا يصلح النوم عذرا مسقطا بحال \* لان الاغناء مرض يتاى القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال للعجز \* وقد يحتمل الامتداد يعنى في حق بعض الواجبات \* على وجه توجب الحرج اى يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار \* فيسقط به اى بالحرج او بالامتداد اداء الواجب عند اصلا يعنى يسقط عنه حقيقة الاداء للعجز وخلفه وهو القضاء للحرج \* واذا بطل الاداء اى سقط وجوب الاداء اصلا \* بطل الوجوب اى نفس الوجوب \* لما قلنا في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلما سقط لم يبق الوجوب لعدم الفائدة \* وهذا اى سقوط الاداء بالاغناء عند امتداده استحسان \* وكان القياس ان لا يسقط بالاغناء شئ وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه مرض لا يؤثر في العقل ولكنه يوجب خلا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم \* والفرق ما ذكرنا ان الاغناء قد يقصر وقد يطول مائة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر مائة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول مائة وهو الجنون والصفر فيسقط القضاء \* وامتداد الاغناء في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عندا في حنيفة واني يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد رحمهم الله على ما فسرناه

فوت الاختيار وفي فوت استعمال القدرة مثل النوم حتى منع صحة العبادات وهو اسند منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض يتاى القوة اصلا الا يرى ان التائم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء لا بحالة والاغناء بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة وكان النوم المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء والاغناء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق الحدث فلم يكن يلحق به ومنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرا لان الاغناء مرض يتاى القدرة اصلا وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الاداء اذا بطل الاداء بطل الوجوب لما قلنا وهذا استحسان وكان القياس ان لا يسقط به شئ من الواجبات مثل النوم امتداده في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة على ما فسرناه ( في )

في الجنون \* وقال الشافعي رحمه الله امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان منمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبنى على وجوب الاداء \* وفرق بين النوم والاغناء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغناء \* ولكننا استحسننا لحديث علي رضي الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات فقضاهن \* وعمار بن ياسر اغنى عليه يوما وليلة فقضى الصلوات \* وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما اغنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط \* وذكر في بعض المواضع ان القضاء يجب على المغمى عليه بالايجاع اذا لم يزد الاغناء على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله فيه مثل قولنا فيصم على ان له فيه قواين وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو كان منمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رحمه الله فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغناء ووجوب القضاء يبنى عليه وقتنا ان الاغناء عذر في تأخير الصوم الى زواله لاني اسقطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالخرج ولا تزول الاهلية به لما بينا ولا يتحقق الخرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وجبوة الانسان شهرا بدون الاكل والشرب لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره \* وفي ذلك اي في اعتبار امتداده في حق الصلوة جاءت السنة كباينا \* فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر اي لم يوجب امتداده في الصوم حرجا قوله (اما الرق) فكذا \* الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب \* وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكيم يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات \* واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حصالا لالرق لا يوجب خلا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوى عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج وملكية المال وغيرها \* ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة اليها حتى صاروا عرضة للتملك في حقنا فاما فيما بينهم فلمهم حكم الاحرار بناء على دياتهم فيما بينهم بالحرمة فيثبت هذه الاحكام في حقهم \* شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استكفوا عبادة الله عز وجل وصيروا انفسهم ملحقه بالجمادات حيث لم ينتفعوا بقولهم وسمعهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله تعالى والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد حبيده والحقهم بالبهائم في التملك والابتذال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء \* ولكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى

وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في الصوم نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجا واما الرق فانه عجز حكيم شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال

الجزء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزء وهو كخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزوم عليه الخراج \* والعرضة المعرض للامر اي الذي نصب لامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي منصوبه بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم اي معرضا لها فتبتدلوها بكثرة الخلف به \* والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للثلك والابتذال اي الامتنان قوله ( وهو وصف لا يحمّل التجزى ) اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض القرب في المهورات فصارت تجزوا بالواو ثم قبلوا الواو ياء لوقوعها طرفا مضموما ما قبلها فقالوا التجزى ومثله التوضؤ والتوضى اي الرق لا يحمّل التجزى ثبوتا وزوالا \* وقال محمد بن سلمة البجلي من مشايخنا انه يحمّل التجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم ففقد ذلك منه \* والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط \* ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى \* ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشامادون النصف \* والحاصل ان الحمل لا يتجزى في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في انصافه بالعلم والجهل وكان المرأة لا يتجزى في انصافها بالحمل والحرمة \* ثم استدبل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة فان محمدا ذكرها في آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا جميعا \* انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها \* وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة قوله ( وكذلك ) اي ومثل الرق العتق الذي هو ضد الرق في انه لا يقبل التجزى لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة والولاية ويستتبع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايخ دون البعض \* وفي قوله هو ضد اشارة الى دليل عدم تجزيه فان الرق لما لم يكن متجزيا يلزم منه ان لا يكون العتق متجزيا لان هذا الحمل لا يخلو عن احد هذين الضدين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم من عدم تجزى الرق عدم تجزى العتق ضرورة \* وهذا باتفاق بين اصحابنا حتى ان معتنق البعض لا يكون حرا اصلا اي لا يثبت له حرية في البعض ولا في الكل عندنا حنيفة رجة الله وان كان مذهبه ان الاعتناق يتجزى بل هو رقيق في شهادته وسائر احكامه كما كان \* وانما هو مكاتب جواب ما يقال ان معتنق البعض لما كان مثل العبد في الاحكام فنافذة الاعتناق فقال ان معتنق البعض

وهو وصف  
لا تحتمل التجزى  
فقد قال في الجامع  
في مجهول النسب  
اذا اقران نصفه  
عبد فلان انه يجعل  
عبدا في شهادته  
وفي جميع احكامه

مكاتب اى صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب من حيث ان المولى لا يملك بيعه وان العبد  
احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه كزال عن المكاتب  
ملك اليد المولى الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب  
عقد يمتثل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لالى احد وذلك لا يمتثل  
الفسخ \* فابو حنيفة رحمه الله في معتق البعض اعتبر جانب الشريك فالملك لما بقى عنده في  
نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت لثبت في الكل لعدم تجزئه فتوقف في الحكم  
بالعتق الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فحينئذ يحكم بالعتق \* وابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق  
اليه ثبت في الكل لعدم تجزئه كافي الطلاق \* ثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يقبلان  
التجزى باتفاق بين اصحابنا وعند الشافعي رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك  
وان صدر من معسر فانه يمتثل التجزى \* وكذلك الرق حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه  
من العبد وهو معسر عتق نصيبه وبقي الباقي رقيقا كما كان يسام ويوهب لمساوي عن  
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقه صاله في عبد ضمن لشريكه ان كان موسرا  
والاعتق ماعتق ورق مارق \* ولان الاعتاق وجد في النصف فثبت موجبه في القدر  
الذى اضيف اليه ولا استحالة في اتصاف البعض منه بالحرية والبعض بالرق لان هذه  
اوصاف شرعية تذكر فكما قال ابو حنيفة رحمه الله في الملك انه زال عن البعض وبقي في  
البعض فاتصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك اقول في حق العتق النصف  
الذى زال الملك عنه حروا النصف الاخر رقيق الا ان لهذا الوصف اثارا منها ما يمكن  
اظهار الاثر في البعض وهو المالكية ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة والولاية فثبتنا ما يمكن  
وتوقفنا فيما تعذر الى حين تمام العتق \* والجواب ما بيننا ان الجمع بين الرق والحرية في  
شخص واحد مستحيل لانهما وصفان متضادان لا يتجزيان كما لا يمكن الجمع بين الحل والحرمة  
في شخص واحد \* وما ذكر من الحديث معارض بما سنذكره فلا يصح التمسك به \*  
او ما دل بان المراد من قوله عتق ماعتق يعتق سماء عتقا باعتبار المال ومن قوله رق  
مارق حقيقة لانه رقيق ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل يبقى على حاله رقيقا ام يخرج  
الى العتق بالسعاية ولا ذكر له في هذا الخبر كذا في الطريقة البرغرية \* ثم ان اصحابنا كما  
اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف  
الحاجز للغير عنه قابل للتجزى ثبوتا وزوالا بل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده  
من اثنين يحوز بالايجاع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده  
يبقى الملك له في النصف الاخر بالايجاع ويؤول عن النصف المبيع لا غير \* واذا عرفت  
احكام الرق والعتق والملك في التجزى فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو  
يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد

وكذلك العتق الذى  
هو ضده حتى  
ان معتق البعض  
لا يكون حرا اصلا  
عند ابى حنيفة  
رحمهما الله في شهادته  
وسائر احكامه وانما  
هو مكاتب وقال  
ابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله الاعتاق  
انفعاله العتق فلا  
تصور دونه واذا لم  
يكن الانفعال متجزيا  
لم يكن الفعل متجزيا  
كالطلاق والطلاق

الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقه صاله في عبد عتق كله ليس الله فيه شريك \* ولان الاعناق انفعاله العتق اى لازمه الذى يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرت فأنكسر فلا يتصور الاعناق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذ لم يكن الانفعال ههنا وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعناق مجزئ ضرورية كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذى هو انفعال التطليق لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذى هو الفعل متجزيا \* ولا وجه لقول بتوقف الاعناق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعى ثبوت العتق في الكل \* ولا معنى لقول من قال ان الاعناق تصرف في المالة دون اثبات العتق لان الحيوان يثبت دينيا في الذمة في باب الاعناق وان اعناق مالىس بما يصح كالجنين وكام الولد على اصل ابى حنيفة رحمه الله ولو كان الاعناق تصرفا في المالة لما ثبت الحيوان دينيا في الذمة فيه لانه لا يثبت في الذمة بدلا عن المال \* يوضحه ان الاستيلاء والذى هو حق العتق لا يتجزئ حتى لو استولد الجارية المشتركة صارت كلها ام ولد له فحققة العتق بعدم التجزئ اولى \* وكذلك اعناق ام الولد لا يتجزئ حتى لو ادعى الشريك ولدي جارية مشتركة بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصيب الاخر في الحال فكذا اعناق القنة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعناق يتجزئ حتى لو اعتق شقفا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولان يبقيه في ملكه بل يصير كالملكاتب على ما بينا لقوله عليه السلام من اعتق شقه صاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا يبق العبد في نصيبه غير مشقوق عليه اى يؤخذ منه على المهلة والرق \* ولما روى سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق شقه صاله في عبد كلف عتق بقيقته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى سيصير عتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستد ام فيه الرق \* ولان الاعناق ازالة ملك اليين بالقول فيتجزئ في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالة دون الرق لانه اسم لضعف شرعى ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخصوص فيكون جزاؤه حقه كعذابه فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كتعلقه بالحياة فلما شرط للملك ثبوتها وبقاء ذلك لا يدل على ان الحياة مملوكة له \* واذا ثبت انه لا يملك الاممالية كان الاعناق منه تصرفا في ازالة ملك المالة فيقبل التجزئ لان العبد من حيث انه مال متجزئ كالثوب لانه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالة واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اعتاقا بواسطة ازالة المالة عن معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يبقيه العتق لان يكون

وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعناق ازالة الملك متجزئ تعلق به حكم لا يتجزئ وهو العتق

فعل المزيل ملاقيا للرق \* كالمقاتل فعلة لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم ينقض البنية  
 تزهق الروح فيكون فعلة قتلا \* وكشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون  
 الوساطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازاله الملك متجيزا تعلق به اى بهذه الازالة على تأويل  
 الاسقاط حكم لا تجزى \* وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على ان العتق  
 متعلق بالاعتاق بواسطة اى لا معنى ثبوت العتق الذى هو القوة الشرعية الاسقاط الرق  
 الذى هو الضعف الشرعى لان زوال الضعف يوجب قوة بحسبه لاحاله وسقوط  
 الرق حكم لسقوط كل الملك وذلك لان ثبوت الرق فى الاصل لما كان بطريق العقوبة  
 كان ينبغي ان لا يبقى الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام وان ثبت الحرية بالمعنى الا  
 صلى وهو ان الادبى مكرم محترم الا انه يتمتع بثبوت الحرية لقيام ملك المولى فكان بقاء  
 الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام لتعلق حق المولى فادام حق المولى قائما فى المحل  
 ببق الرق وينبغى العتق واذا زال الملك والمالية بالكلية اتنى الرق وحدث العتق ثبت ان  
 سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية \* وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق  
 تساخ فى العبارة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق من لوازمه فيعتبره عندنا  
 ان الحركة ليست بعبارة عن زوال السكون بل معنى يلزم من وجوده زوال السكون فيجوز  
 ان يعبر بالحركة عن زوال السكون \* ومثله تفسير الموت بزوال الحياة فانه تفسير بلازمه  
 او هو امر وجودى يلزم منه زوال الحياة عند اهل السنة \* وصار ذلك اى اسقاط الملك  
 الذى هو متجيز وتعلق العتق الذى هو غير متجيز \* كاعداد اعضاء الوضوء فى حكم الغسل  
 فانها متجيزية فيه وتعلق بها اى بفصلها باباحة الصلوة التى هى غير متجيزية حتى كان فاسل  
 بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للمحدث من ذلك البعض ويتوقف اباحه الصلوة على غسل  
 الباقي \* وكذلك اى كاعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم فانها متجيزية وتعلق بها  
 الحرمة الغليظة التى هى غير متجيزية حتى كان موقع الطلقة والطلاقين مطلقا ويتوقف ثبوت  
 الحرمة على كمال العدد فكذا ههنا \* الا ان العبد استحق بازاله الملك حق العتق لان الازالة  
 لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاء ولما استحق  
 العتق المحال ولم يحتمل النقص وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكانا بين حر وعبد  
 ولان فى الكتابة تأخر حق العبد فى العتق وفى القول يعتق الكل بطلان ذلك الذى لم يعتق  
 فكان التأخير اولى كذا فى الاسرار \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال قد ذكرتم فى مسألة  
 استعارة الفاظ العتق لطلاق ان معنى اللفظ اثبات العتق الذى هو القوة وذلك موجب التصرف  
 شرعا وقلتم ايضا فى مسألة الشهادة على اعتاق المولى عبده انها لا تقبل بدون دهموى العبد  
 لان الاعتاق اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازاله الملك لا اثبات العتق وهو  
 تناقض لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق لثبوت العتق فكان  
 العتق مضافا الى تصرفه لانه سلك طريق حدوته واعمل العلة فيعطى انصرفه حكم العلة كما

لانه عبارة عن سقوط  
 الرق وسقوط الرق  
 حكم لسقوط كل  
 الملك فاذا سقط  
 بعضه فقد وجد شرط  
 حلة العتق وصار  
 ذلك كاعداد الوضوء  
 انها متجيزية تعلق بها  
 اباحه الصلوة وهو  
 غير متجيزية كذلك  
 اعداد الطلاق للتحريم

لو قطع الجبل حتى سقط القنديل يقال اسقط لانه اعمل العلة وهي النقل بازالة المسكة ومتى ثبت انه تصرف في المالبه بالاسقاط لاحداث العتق كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اذا اردت الاستعارة لابد من ان ينظر الى المعنى الذى قصد بالتصرف وهو اثبات العتق الذى ينهى عن القوة لان الاتصال بين اللفظين انما يكون فى المعنى الخاص الذى هو مقصود التصرف دون الطريق الذى ليس بمقصود وفى مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما نحن فى طريق الوصول الى المقصود فتزاعى معنى ازالة الملك والمالية فنقول هو متصرف فى الملك وهو متجز ومادام شئ من المالية قائما فى المحل لا يثبت العتق كالتقديبل يبقى معلقا مادام شئ من المسكة قائما \* وعلى هذا النمط يجرى تخريج المسائل فى اعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريق ما هو المقصود كذا ذكر الشيخ ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار \* واما استدلالهم بان الحيوان لا يثبت دينافى الذمة فيه فليس بصحيح لانه انما لا يثبت دينافى الذمة فى عقد تملك المال بالمال لا يؤدى الى الربوا ذفيه ضرب جهالة فيتمثل استيفاء الزيادة واما فى عقد اسقاط المال فلا يؤدى اليه فثبت \* وانما جاز اعتناق الحزين لانه فى البطن مال على ما عرف فى الفصب \* وكذا ام الولد مال عند ابى حينئذ رحمه الله ولكن لا قيمة لها فيصح اعتناؤها لوجود المالية ولا يجب الضمان باستهلاكه لعدم التقويم وقولهم الاستيلاء لا يجزى غير مسلم ايضا بدليل ان مدبرة بين اثنين لو استولدها احدهما صار نصيبه ام ولد له ومصيب الآخر بقى على حاله وكذا كاتبان اثنين استولدها احدهما لا يصير نصيب الآخر ام ولد له فاما القنة فانما يصير كلها ام ولد له لانه غير متجز ولكن لان السلب قد تحقق فى جميعها هو ثبتت نسب الولد والنسب قد ثبتت فى جميعها قلنا بانتقال ملك الشريك اليه بالقيمة ان كان ممكنا وذلك فى القنة دون المدبرة والمكاتبه فيقتصر حكمه فيما على نصيبه ويتعدى الى نصيب الشريك فى القنة \* وكذا اعتناق ام الولد متجز اذ لم يعتق باعتناقه الا النصف ولكن النصف الآخر يعتق لعدم الفائدة فى ابقاء الرق فان رق ام الولد لما لم يكن متقوما عنده لم يمكن ايجاب المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندهما فلم يكن فى ابقاء الملك فائدة فيجعل عتق الباقي وفى القنة فى ابقاء الرق فائدة فبقيت للسعاية قوله (وهذا الرق) اى الذى نحن بصددده وكأنه احترز بلفظ الاشارة عن التكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع ملكية المال \* بطل ملكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى \* لقيام المملوكية ما لا يعنى مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنهى عن القدرة والمملوكية تنهى عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة \* فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه ادى كقلنا فى ملكية غير المال \* قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه ادى يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا فى حالة واحدة بخلاف ملكية ما ليس بمال لان الضرورة

وهذا الرق يبطل ملكية المال لقيام المملوكية ما لا حتى لا يملك العبد المكاتب التسمى

داعية الى اثباتها كما سنبينه كذا في بعض الشروح \* فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك  
التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا \*  
قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بعبا وترويجا وقد فانت له اهلية هذا التصرف وكان ناثبا  
عن المولى متى باشره بامر ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى  
لا يملك الشراء بمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه  
للم بصير مملوكا تصرفا عليه في الافرار بالحدود والقصاص بقي مالا كذلك التصرف كذا  
في مأذون المبسوط \* واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا تثبت الاحكام المدنية على  
الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك  
الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق \* وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسري لان ملك  
المتعة يثبت بمقدار النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة كان اهلا بالطريق الاخر  
لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء \* والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك  
الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى  
في اثبات الاهلية انما تأثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد \* والسرية الامة التي بواتها  
بيتا واعدها للوطى فعلمية من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما يقال  
تظننت وتظنيت \* وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه  
لحرية يدافيهوم ذلك جواز التسري له فزال الوهم بذكره قوله ( وحتى لا يصح منهما  
حجة الاسلام ) يعني لما بطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام لان  
القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانهما بمنافع البدن  
والمال والعبد لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى للمالك رقبته كانت  
المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة الملك الصفات فكانت منافعه للمولى \* اما  
استغنى عليه اى المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي  
يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها  
مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب  
عن الفرض \* بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جازما ادى عن الفرض لان ملك  
المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من الوصول الى موضع الاداء  
الآتى ان المبكى الذي هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك المال الموجود وفي حق  
الافاقى لا يتقدر المال بنصاب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والعبد فعرفنا ان الشرط هو  
التمكن من الوصول الى موضع الاداء فبأى طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء  
وكان ادائه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلولاه واذن المولى  
لا يخرج المنفعة عن ملكه فاما اداء بما هو ملك غيره فلا يتأدى به الفرض كما لو ادى  
الكفارة بالمال لا يصح لانها يتأدى بتملك المال وهو للمولى لان نفسه \* وهذا بخلاف الجمعة

وحتى لا يصح منهما  
حجة الاسلام لعدم  
اصل القدرة وهي  
البدنية لانها للمولى  
لان ملك الذات  
يوجب ملك الصفات  
القائمة لكونها تبعا  
الاستغنى عليه في  
سائر القرب البدنية  
بخلاف الفقير لانه  
مالك لما يحدث من  
قدرة الفعل اذا حدثت  
وهي الاستطاعة  
الاصلية

اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدي في وقت الظهر خلفا عن الظهر  
ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن  
الفرض كذا في المبسوط \* وقوله فاما الزاد والراحلة جواب عما يقال ان القدرة  
على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة البدن فكان اداء الفقير قبل هذه القدرة  
اداء قبل الوجوب كاداء العبد والصبي فينبغي ان لا يتأدى به الفرض ولا يقع عن حجة الاسلام  
فقال اشتراط الزاد والراحلة ليس بمعنى اليسر الذي يتدفع به الحرج ويخرج به الواجب  
عن الامكان البعيد الى الامكان العادي لا اليسر الذي به يصير الواجب سمحا سهلا ليسا  
كيسر الزكاة فان ذلك لا يحصل الا باعوان وخدم ومراكب على ماصر بيانه وهي ليست  
بشرط \* فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة وصح الاداء منه  
لوجود اصل القدرة \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار السبب هو البيت  
وهو موجود فتوجه الخطاب اذا جاء وقته على من هو اهل الخطاب بالحج والفقير  
منهم لانه ملك استطاعة الاداء لكن يلحقه المشقة بلا زاد وراحلة فتأخر الوجوب عنه  
الى ملك الزاد والراحلة تيسيره وحاله فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالسافر بمجال الصوم  
قوله (والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة) لان الجمعة مختلفة فان  
العبد لم يصير بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمنع مالكية لهذه الاشياء  
به وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية \*  
والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة  
الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بامه المولى وطنا عند  
الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلوا لبسا عند الحاجة ولا يستلهم اهلية ملك اليمين  
فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا بالنكاح فيثبت له مالكية النكاح \* وانما توقف  
نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون  
رضاء المولى اضرامه لان المهر يتعلق برقية العبد اذ لم يوجد مال اخر يتعلق به وماليتها  
حق المولى فلم يكن بدمه اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ  
النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد  
دون المولى وبشرط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت  
للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى \* ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح  
ولو كان مالكا لا يملك اجباره عليه \* لاننا نقول انما يملك اجباره تحصيلنا للملكه من الزنا  
الذي هو سبب الهلاك والنقصان لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد  
الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك  
لنكاح \* وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء ولا يقام له الا بقاها فثبت له ملك الدم  
والحياة كما ثبت مالكية النكاح \* ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه لانه لا ملك له فيه \*

فاما زاد والراحلة  
فليس فليجب وصح  
الاداء والرق لا ينافي  
مالكية غير المال وهو  
النكاح والدم والحياة

وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي القصاص يستحق اراقه دمه وهو في ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لاعلى حق المولى فيصبح ويؤخذ به في الحال \* وتقبل الحرية لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة قوله (وينافى) اى الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا \* واحترزه عن الكرامات الموضوعة له في الآخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى \* مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للإيجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة \* والحل فان استغراش الحرائر وتوضعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم حقوق اثم وسلامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي صلى الله عليه وسلم لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق \* والولاية ثانيا تنفذ الامر على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة \* حتى ان ذمته اى ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق \* فلم يحتمل الدين اى لم تقو على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الاصححة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بالنعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده تصرف الى الدين اولا فان لم يفقهه او لم يكن له كسب فحينئذ تصرف مالية الرقبة اليه ولا تباع الرقبة بالدين مابق الكسب بالايجاع اليه اشير في الاسرار \* الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالدبر والمكاتب ومعنى البعض عند ابى حنيفة رحمه الله \* ولذلك اى ولان مالية الرقبة والكسب بضم كل واحد الى ذمة العبد لتحتمل الدين \* قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لانه فيه اى بسبب ظهر في حق المولى \* انه الضمير للشان \* يباع بسبب ذلك الدين رقبة العبد ليستوفى الدين من الثمن ان لم يختر المولى لهذا \* مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الاجنبي يجب الضمان ويستوفى من رقبته ان لم يفقه المولى ولم يكن له كسب في يده وهذا بلا خلاف لانه دين ظاهر في حق المولى لشبوته حسا وعيانا \* ودين التجارة بان تصرف المأذون وركبه دين يستوفى من كسبه او مالية رقبته عندنا ان لم يكن كسب ولم يفقه المولى فيباع في الدين \* وقال الشافعي رحمه الله لا يباع العبد في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا تباع بدين التجارة كسائر كسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن وانما اذنه في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدنيها لان الاذن لم يحصل لغيرها \* بخلاف دين الاستهلاك لانه كان يشتغل رقبته قبل الاذن فكذا بعده \* ولان دين الاستهلاك

وينافى كمال الحال في  
اهلية الكرامات  
الموضوعة للبشر في  
الدنيا مثل الذمة  
والحل والولاية حتى  
ان ذمته ضعفت برقه  
فلم يحتمل الدين بنفسها  
وضمت اليها مالية  
الرقبة والكسب  
ولذلك قلنا ان الدين  
متى ثبت بسبب  
لانه فيه اى يباع به  
رقبه مثل دين  
الاستهلاك ودين  
التجارة لان حاجتنا  
الى ظهور التعلق في  
حق المولى ثم لا بد من  
استيفائه من موضعه  
واذا لم يثبت في حق  
المولى ناخر الى صفقه  
ولم يتعلق برقبه ولا  
بكسبه مثل دين ثبت  
باقرار المحجور وروى  
ان يزوج امرأة بغير  
اذن مولاه ويدخل  
بها لان تقوم البضع  
انما يثبت بشبهة عقد  
هدمت في حق المولى

لم يجد محلا آخر سوى الرقبة يتعلق به فلزم يتعلق بها هدر املك الناس فعلقناه بها اذ يجوز ان يكون الرقبة هالكة في جنابة ودين التجارة وجد محلا آخر يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا ويدخل الكسب في يده فلما كان الكسب حاصلًا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تعليقه به فلا حاجة الى التعليق برقبة \* وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او ثبت بسبب معين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا في تعلق الدين برقبة العبد الى ظهور التعلق في حق المولى لا الى رضاه به فان دين الاستهلاك يتعلق برقبته بدون رضاه فاذا ظهر لا بد من استيفاء من موضعه وهو مالبة الرقبة لانها اقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تفريع ذمته فكان التعلق بها اولى (فان قيل) لو كانت الرقبة محلا لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء من الكسب لكونها اقرب اليه من الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اى وضع وصل لم يصح مطالبة بالاستيفاء من موضع آخر لانه لا فائدة فيه الا ترى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واستخلص الكسب لنفسه لم يكن للغريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب فكذلك اذا وصل اليه من الكسب لم يكن له حق المطالبة بالاستيفاء من الرقبة \* وفي البداية بالكسب نظر للمولى حيث لا يزول ملكه عن رأس ماله فيتصرف ويربح ونظر للغريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يضق محل حقه فلماذا قدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة اسبق من التعلق بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرغرية واذا لم يثبت اى الدين في حق المولى بان لم يظهر سببه في حقه تاخر الدين الى حقه اى لا يطالب العبد به في الحال بل يؤخر الى ان يعتق ولم يتعلق هذا الدين برقبته اى بمالبة رقبته ولا بكسبه لانها حق المولى وهو غير ظاهر في حقه مثل دين ثبت باقرار المحجور وكذب المولى فانه لا يثبت في حق المولى لتكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت في حق العبد لانه غير منهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق \* كرجل اخبر بحرية عبدي يدرجل وانكر ذواليد لم يظهر حكمه مالم يملكه الخبر وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه فكان ثبوت حكمه بقدر كونه حجة \* ودين التجارة كخبر اتصل به تصديق ذى اليد \* واحترز بقوله المحجور عن المأذون له فان اقراره بالدين صحيح في حق المولى \* ومثل ان يتزوج العبد امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها حتى وجب المقر لا يؤاخذ به في الحال لانه دين وجب على العبد قيمة للبضع بشبهة العقد وهى العقد الفاسد الواقع بدون اذن المولى وهذه الشبهة معدومة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يظهر ثبوته في حقه قواه (وكذلك الحل) اى وكما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذى يثبت عليه ملك النكاح وبصير المرء به اهلا للنكاح \* فيتسع ذلك الحل بالحريفة لزيادة فضيلتها على الرق كما اتسع بفضيلة النبوة في حق النبي صلى الله عليه وسلم فيتزوج الحرار بعوا يقصر بسبب الرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين حرتين كانتا او امتين \* وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح

وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتسع بالحريفة ويقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين وكذلك حل النساء يقصر بالرق الى النصف حتى صح نكاح الامة اذا تقدم على الحرية ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة يتنصف لكن الواحدة لا تقبل انتصيف فيستكمل

وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كلك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود  
وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعديا في نفسه كالجلداد في الحدود وعدد الطلاق  
واقراء العدة \* وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق لانقصانها حتى  
انقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر لانقصان النعمة والحل نعمة فلذلك اثر الرق  
في نقصانه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب  
\* وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين \* وكذلك اى وكما  
يقصر حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء يقصر بالرق الى النصف ايضا لان الحل الذى  
يتبنى عليه عقد النكاح نعمة لاجانب النساء كما هو نعمة لاجانب الرجال لانه سبب للسكن  
والازدواج والمحبة وتحسين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور كالرجل  
وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وهما تختصان بهما فكان الحل نعمة لاحقة  
بالطريق الاولى الا ترى انه ثبت للاب ولاية تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظرية فكما  
ينصف ذلك الحل برق الرجل ينصف برق المرأة ولا يمكن اظهار التنصيف لاجانبها  
بتنقيص العدد لان المرأة الواحدة لا تحل الا لواحد فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال \*  
ثم نقول الاحوال ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التأخر عنه وحال المقارنة ولكن  
الحالة الواحدة لا تحتل التجزى فتغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محللة لاحالة التقدم  
على الحرة محرمة لاحالتي المقارنة والتأخر \* او نقول لا الحقيقة ليس الاحالتان حالة الانضمام  
الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيجعل محللة لاحالة الانفراد محرمة لاحالة الانضمام الى الحرة  
\* والعدة ينصف لانها نعمة لاحق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق لا  
تنصيفها فكانت عدة الامة حيضتين \* والطلاق ينصف لما سبقت من كان طلاقها اثنين وكان  
ينبغي ان يكون عدتها حيضة ونصفا وطلاقها مطلقة ونصفا \* لكن الواحد لا يقبل التنصيف  
فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا قوله  
(لكن عدد الطلاق) استدراك من قوله ويقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امرأتين  
يعنى اثر الرق الرجل لا عدد الاتكة فكان ينبغي ان يؤثر لاعدد الطلاق كما قال الشافعى  
رحمه الله لان ملك الطلاق مختص بالرجال كملك النكاح او هو مبنى على ملك النكاح لكن  
لم يؤثر لان عدد الطلاق كذا \* وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى كانت المرأة  
حرة يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وان كان عبدا \* وان كانت المرأة امة لا يملك الزوج  
عليها الا تطليقتين وان كان حرا وهو مذهب على وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعى  
رحمه الله عدده معتبر بالرجال فيعتبر فيه رقب الرجل وحرية وهو مذهب عثمان وزيد وطائفة  
رضى الله عنهم \* وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول ينقص برق ابهما كان \* احيى الشافعى  
رحمه الله بقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء \* وبان الرجل هو المالك للطلاق

لكن عدد الطلاق لما  
كان عبارة عن اتساع  
الملوكة اعتبر بالنساء  
وعدد الاتكة لما  
كان عبارة عن اتساع  
الملكية اعتبر فيه رقب  
الرجال وحرية  
فكان الطلاق بالنساء

كما انه هو المالك للنكاح فوجب ان يعتبر حالة فيه دون حالها لان المرأة مملوكة لا النكاح والطلاق  
ونقصان حال المملوك بالرق يوجب زيادة المملوكة لانقصانا فيها \* الاترى ان رقي المرأة  
قبح عليه بابا من المملوكة كان مسدودا قبله فانها قبل الرق كانت تملك وتوطأ بملك النكاح لا غير  
وبعد الاسترقاق تملك وتوطأ بملك الميم والنكاح جميعا واذا كان كذلك يستحيل ان يسد عليها  
ما كان مفتوحا قبله بخلاف رقي الرجل فانه يسد عليه بابا من المالك كان مفتوحا عليه فانه قبل  
الاسترقاق كان يستمتع بملك الميم والنكاح وبعد الاسترقاق لا يمكنه الاستمتاع بملك الميم  
فلما ظهر لرقه اثر لانقيص ماله كونه النكاح ولم يظهر لرقها اثر في تنقيص المملوكة يعتبر رقه  
في تنصيف عدد الطلاق وماله كونه دون رقتها \* ولنا ان ملك التصرف مع كمال حال  
التصرف يزداد بزيادة محل التصرف وينقص بانقضا فانه من ملك عبدا واحدا ملك اعتقا  
واحدا ومن ملك عبيدين ملك اعتاقين وعلى هذا سائر التصرفات وههنا محل التصرف حل  
الحلية فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح ففي كان حلها ازيد  
كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس بالعكس وهو معنى قوله وعدد الطلاق  
عبارة عن اتساع المملوكة وحل الامة على النصف من حل الحرية كما ان حل العبد على النصف  
من حل الحر واذا كان حلها على النصف فالتصريف ما يفوت به حل الحرية وهو تطبيقه  
ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يجزأ مكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين \* ولان  
المرأة لما صارت محل النكاح بالحل الذي ذكرنا كان النكاح في حق الامة انقص منه في حق  
الحرية والطلاق من حقوق النكاح مستفاد به فيتنقص بنقصان النكاح كما ينقص سائر حقوقه من  
العدة والقسم ومدة الايلاء \* هذا الكلام في الحر اذا تزوج امة فاما العبد اذا تزوج  
حره فنقول الرق اثر في حله فرده من الاربع الى اثنين فوجب ان يبقى في هذا النصف  
كالحر على ما هو الاصل في الاحكام المتشطرة باعذار واسباب ان يبقى الشرط على ما كان قبله \*  
يوضحه ان الحر بملك ثلثي عشرة تطبيقه يقعها على اربعة نسوة فينبغي ان يملك العبد ست  
تطبيقات يقعها على امرأتين ليتحقق التنصيف فلو قلنا بان الباقي ينصف في حق العبد مرة  
اخرى لبقى الربع وتأثير الرق في التنصيف لافي التربع \* وما روى من الحديث معارض  
بقوله عليه السلام طلاق الامة ثلثان وعدتها حيزتان \* ومأول بان مباشرة الطلاق الى  
الرجال \* وقوله رقي الامة يفتح عليها بابا من المملوكة فلا يسد بابا كان مفتوحا انما يستقيم اذا لم  
يكن بين المنقح بالرق والذي كان مفتوحا قبله تناف بل التنافي ثابت بين المتعة بملك الميم  
وملك النكاح فان الاستمتاع بملك الميم اذا ثبت بطل الاخر فان من اشترى امرأته فسد النكاح  
ثم نقول لما صارت عرضة للمتعة بالمالية اختل كونها محلا للنكاح لان الاستباحة بملك  
الميم قهر واستذلال فلا يكون زيادة على النعمة والاستباحة بملك النكاح ذممة وازدواج  
في تنصيف بالرق \* وقوله في الكتاب عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكة توسع وتسمية  
الحل باسم الحل لان الطلاق انما تعدد اذا اتسعت المملوكة فكان اتساع المملوكة متسعة

ولذلك ينصف  
الحدود في حق العبد  
ولذلك ينصف القسم

بخلاف ثم الطلاق وذكر في القوائد ان النكاح والطلاق متقابلان فاذا كان عدد الانكحة عبارة عن اتساع المالكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تحقيقا للمقابلة قوله (ولذلك) اي ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرمات تنصفت الجدود في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق النعم اعظم من جنايته من ان تكمل النعمة في حق \* والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حفظه من الحرية المنكوحة كانت جنايته الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن بشرفهن بمصاحبه كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال تعالى \* يانساء النبي من يات منك بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين \* وقد اثار الرق في تصفيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فملين نصف ما على المحصنات من العذاب \* وهذا في الحد الذي يمكن تصفيفه فاما فيما لا يمكن ذلك فيه كالم قطع في السرقة فان الحر والمبد فيه سواء \* تنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم والحررة الثلثان لانه نعمة فيتنصف بالرق كسائر النعم وقد روي انه عليه السلام قال للحررة يومان من القسم وللامة يوم قوله (ولذلك) اي ولما ذكرنا من منافاة الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطا وجبت على عاقلة الجاني قيمته عندنا قلت القيمة او كثرت ولا لكن تراد على دية الحرية حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم مثلا لا يزداد الواجب على عشره آلاف درهم وينقص من عشرة آلاف عشرة دراهم \* وعند الشافعي رجح الله نجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول ابي يوسف الآخر \* وروي ابن سماعة عنه ان مقدار الدية من قيمة العبد نجمله على العاقلة وما زاد على ذلك الى تمام القيمة في مال الجاني \* واجمعوا على ان في الغصب نجب قيمته بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن كذا في اشارات الاسرار \* وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في الترجيح فرجحنا معنى النفسية ورجح الخصم \* معنى المالية مستدلا بان القيمة اذا انتقصت عن الدية نجب القيمة \* وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد \* لئلا مال \* وانه يجب فيه جنس نقد السهو الذي يختص بضمان المال ولا مدخل للابل فيه كذا في المبسوط \* وانه يختلف باختلاف اوصاف المتلف في الحسن والجمال والصفات تعتبر في ضمان الاموال دون الدماء فثبت ان الواجب بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في ان تصب \* ونحن نقول ان النفسية من العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبر في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى فكان اعتبارها في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان المالية لو زالت بالعتق تبقى النفسية ولو زالت النفسية بالموث لم تبقى المالية وكذا الفعل يسمى قتلا لو روده على النفسية فان الاموال لا تنقص بالقتل عادة وانما تقصد به النفوس

ولذلك انتقصت قيمة نفسه لما قلنا من انتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة فوجب نقصان بدل دمه عن الدية

لمعنى التثني اول انتقام وفوات المالية فيه تبع فعرفنا ان الاصل فيه معنى النفسية ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لظاهر حظر المحل وخطره باعتبار صفة الملكية لان كمال حال الانسان في الاضافة ينهى بكمال الملكية وتتمام الملكية بالحرية والذكورة فان الحرية تثبت مالكية المال وبالذكورة تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافى مالكية المال كما ينافي فلا بد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية \* وذلك لان بنى آدم خلقوا ازواجا ذكور او اناثا وخلق مصالح معاشهم وبقاؤهم الى يوم القيامة بالازدواج والنساء مملوكات للرجال في الازدواج فانتقصت ديتن بصفة الانوثة التي بها صرن مملوكات فعرفنا ان نقصان المالكية هو المؤثر في نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينقص بالفسق ولا بالزمانة ولا بفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه المعاني قوله (لكن نقصان الانوثة) الى آخره جواب سؤال وهو ان يقال قد اُلحق الرق بالانوثة في ايجاب تنقيص المالكية فوجب ان يستويا في قدر النقصان حتى كان النقصان في الرق بقدر النصف كما في الانوثة فقال انهما قد استويا في اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا في مقداره \* فان نقصان الانوثة اى النقصان الحاصل بها \* في احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم فان المرأة تملك المال رقية وتصرفا ويداولها تملك النكاح اصلا بل هي مملوكة فيه فزوال احدى المالكتين بالكلية هادت ديتها الى النصف وهذا اى الانتقاص الحاصل بالرق \* نقصان في احدهما اى احد ضربى المالكية \* لا بالعدم فان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنده بالكلية فانها بامر من ملك الرقية وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقية وسيلة البدء والعبد وان لم يبق اهلا للملك رقية فهو اهل للتصرف في المال الذى هو اصل \* واهل لاستحقاق اليد على المال فان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب فلهذا يتعلق الدين بكسبه الذى في يده لان يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالاجارة مع العارية \* وكذا لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير \* فوجب القول بنقصان في الدية لا بالتنصيف \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال يجب على هذا التخرج ان ينقص ديته عن دية الحر بمقدار الربع لانقص مالكيته من مالكية الحر بالربع لانا قد بينا وتبين ايضا ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقية فلذلك لا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرية استمنا وقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام \* ويؤيد ما ذكرنا قول ابن مسعود رضي الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم \* فان قيل لان مالكية النكاح

لكن نقصان الانوثة في احد ضربى المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا نقصان في احدهما لا بالعدم الا يرى ان العبد ليس باهل للملك المال لكنه اهل للتصرف في المال واهل الاستحقاق البد على المال فوجب القول بنقصان في الدية

كاملة للمبدل هي ناقصة الوجهين \* أحدهما توقفها على إذن المولى بخلاف الحر \* والثاني  
اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته إلى الأربع \* قلنا التوقف على  
الأذن لا يدل على النقصان كافي حق الصبي فإن مالكيته كاملة مع توقفها على إذن المولى  
وذلك لأن التوقف لدفع الضرر عن المولى أو عن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل  
على نقصانها وكذا تنصيف عدد الأنكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن  
لتنصيف الحل فإن مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وأما الجواب  
عن استدلالهم بما إذا انتقصت قيمة المقتول من دية الحر فهو أن الضمان ضمان الدم في قليل  
القيمة أيضا ولهذا يجري فيه القسامة وتحميله العاقلة إلا أن الموجب لنقصان دمه صيرورته  
مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يمكننا نقص دية باعتبار قيمته مالا نقصنا  
بذلك السبب الذي انتقص به وهو المسالية ويكون ذلك الناقص بسبب  
الاختبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته وإذا لم يمكن إثبات النقصان بالاعتاق  
بالاعتبار مالا بان ازدادت قيمة المسالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن بقدر له خطر  
وهو عشرة على ما بينا \* وجوب الضمان للمولى لا يدل على أنه بدل المسالية لأن القصاص  
وجب للمولى أيضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين  
العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو أولى  
الناس به كما يستوفى القصاص \* قال الامام أبو الفضل الكرماني الواجب في نفسه ضمان  
النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المسالية في حق اليد قوله  
(وهذا عندنا) أي كون العبد أهلا للتصرف في المال ولا يستحق اليد على المال مذهبنا  
فإن المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصلية ويثبت له اليد على اكسابه فكان الأذن  
فك الجرح الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما وإثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة  
الكتابة إلا أن اليد الثابتة بالأذن غير لازمة لحر الأذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة  
لازمة لأنها بعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع \* وعند الشافعي رحمه الله  
هو ليس بأهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد بالتصرف واليد بالأذن  
من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب  
بنيابة بمنزلة المدودع \* وينتج عليه أن الأذن في نوع من التجارة يكون أذنا في الأنواع كلها  
عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك بل يختص الأذن بذلك النوع وإن الجرح في  
نوع بعد الأذن العام أو الخاص لا يصح عندنا وعنده يصح \* وإن الأذن لم يقبل التوقيت  
عندنا حتى لو أذن لعبد شهرا أو سنة كان مأذونا أبدا إلى أن يحجر عليه لأن هذا إسقاط  
الحق والإسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل أن يقبل التوقيت \* احتج الشافعي  
رحمه الله بأن المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وأنه يحصل للمولى للعبد لأنه بالرق  
خرج من أن يكون أهلا للملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى ففسد النكاح ولو تزوج

وهذا عندنا في المأذون  
أنه يتصرف لنفسه  
ويجبه اليد بالأذن  
غير لازمة وبالكتابة  
بلازمة وقال الشافعي  
رحمه الله لما لم يكن  
أهلا للملك لم يكن أهلا  
لسيده لأن السبب  
شرح حكمته ولم يكن  
أهلا لاستحقاق اليد  
أيضا قلنا أن أهلية  
التكلم غير ساقطة  
بالاجماع

أمة من مكاسبه يصح لعدم ملكه في الكسب وإذا لم يكن أهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن أهلا لسببه وهو التصرف لأن التصرف شرع لحكمة لا لذاته فلا يفصل عنه وإذا لم يكن أهلا للتصرف بنفسه لم يكن أهلا لاستحقاق اليد أيضا لأن اليد لا يستفاد إلا بملك التصرف أو بملك الرقبة وقد عدم الأمر أن في حقه وإذا ثبت أنه ليس بأهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الأذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل \* يوضحه أن التصرف بملك أو بملك فانه إذا اشترى شيئا كان ممتلكا لذلك الشيء والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له وإذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك واقعا للمولى \* ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لانقل من قول القائل أن العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لأن العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا ينطلق عليه اسم التصرف فاذا اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له إشارة إلى الحكم لا محالة وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل فان تصرفه من حيث أنه كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له فكذا المولى بالأذن استعماله فيما يوجد العبد من التصرف فكان تصرفه واقعا للمولى فيقصر على ما وقع الأذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف إلا بالتخصيص كالوكيل \* وقلنا أن أهلية التكلم غير ساقطة إلى آخره \* يعني أن التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعا ومحل له ذمة صالحة للالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الأهل وأهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالإجماع لانها تثبت بالعقل والعقل لا يحتل بالرق وهذا صحيح توكله وقبلت رواياته في الدين وأخباراته في الديانات نحو الهديا وطهارة الماء ونجاستها وقبلت شهادته بهلال رمضان \* وكذلك أي وكما أن الأهلية غير ساقطة بالرق الذمة بملوكة للعبد لا للمولى لأن الذمة عبارة عن وصف في الشخص يصير به أهلا للإيجاب والاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصير مملوكا للمولى ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح إقراره بالحدود والقصاص \* وكذا قابل للدين حتى يؤاخذ به بعد العتق ولو أراد المولى أن يتصرف في ذمته بأن يشتري شيئا على أن الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقد راعى عليه فثبت أنها مملوكة للعبد \* وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل أن العبد المحجور لو أقر على نفسه بالدين صح الإقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به إنسان يصح ويؤاخذ به في الحال وإن كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لأن صلاحية الذمة لا التزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من أن يكون من البشر (فان قيل) لأن تسليم الذمة بملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل أنه لو أقر على العبد بدين صح إقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح إقراره بالدين عليه كلام يصح على الأجنبي (قلنا) صحة إقراره باعتبار أن مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه في ذمته بدليل أنه يصح إقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت

وكذلك الذمة بملوكة للعبد قابلة للدين وإذا صار أهلا للمراجعة كان أهلا للقضاء وأدنى طرقه البند وهو الحكم الأصلي لأن الملك ضرب قدرة شرع للضرورة

صحته باعتبار الملك في الذمة وهي تسعة لكان ينبغي ان يصح الافرار بما زاد على المالية وان  
كثر كما لو اقر على نفسه \* وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه يصح وان لم تكن ذمته  
مملوكة له لان \* موجب اقراره استحقاق التركة من يده \* كذلك ههنا موجب هذا الافرار  
استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح \* ولا يقال ان العبد يؤخذ بهذا الدين بعد العتق  
ولم يكن الدين واجبا في ذمته باقرار المولى لما اخذ بعد العتق \* لاننا نقول انما يؤخذ به  
بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن  
ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه  
فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن  
عليه دين لانه صرف اليد مالية رقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا \* ثم ذكر الشيخ مقدمة  
اخرى فقال واذا صار اى كان العبد اهلا للحاجة فانه مع الرق اهل لها \* كان  
اهلا لقضاء الحاجة ايضا اذ لو لم يكن اهلا له لوقع في الحرج وهو مدفوع وادنى طرق  
قضاء الحاجة ملك اليد كما ان اعلاها ملك الرقبة مع ملك اليد \* وهذا الكلام جواب عما  
قالوا انه بالرق خرج من اهلية التصرف لانه لم يبق اهلا لحكمه وهو الملك فقال انه  
باعتبار الحاجة بقي اهلا ملك اليد الذى هو من احكام التصرف \* وهو اى ملك اليد  
الحكم الاصلى للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة وهى تندفع باليد لان تمكنه  
من الانتفاع يحصل بها فكان ملك اليد الحكم الاصلى للتصرف وملك العين شرع للتوصل  
اليه ولقطع طمع الاغيار عن العين اذا الملك هو المطلق الحاجز اى المطلق للتصرف للمالك  
والحاجز الغير عن التصرف في المملوك بدون اذن المالك وهو المراد من قوله ضرب  
قدرة شرع لضرورة اى لضرورة التوصل الى المقصود \* وتسميته قدرة توسع لانه  
الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا لانه لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب القدرة  
على الانتفاع فلذلك سماه قدرة \* وكذلك اى وكان ملك اليد يثبت للعبد للحاجة ملك  
اليد بنفسه غير مال ايضا فجازان يثبت للعبد لان الرق لا يثب في مالكية غير المال \* والدليل  
على انه ليس بمال ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة بمقابلة ملك اليد كما  
يثبت في النكاح والطلاق ولو كان ملك اليد مالا لما ثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته  
كما لا يثبت في البيع لان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بمقابلة المال لما عرف \* ولا يلزم عليه  
ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح مع ان المملوك بالنكاح وهو منافع البضع في حكم  
المال \* لانا لانسلم ان المملوك بالنكاح مال الا ترى انه لا يضمن بالانلاف بقتل المرأة  
وبالشهادة ان كاذبة على الطلاق \* ولئن سلمنا انه في حكم الاموال فذلك امر حكيم يظهر اثره  
في بعض المسائل لافي المنع من ثبوت الحيوان دينا في الذمة فيه فانه ليس بمال حقيقة  
\* على اننا نلزم الخصم على اصله وعنده المملوك بالنكاح ليس بمال حقيقة ولا حكما واذا  
كان كذلك اى اذا كان الامر كما بينا من بقاء اهلية العبد للتكلم وكون الذمة مملوكة له

وكذلك ملك اليد  
بنفسه غير مال الا يرى  
ان الحيوان يثبت دينا  
في الذمة في الكتابة

وكونه اهلا للملك اليد الذي هو الحكم الاصلى للتصرف \* كان العبد اصلا في حكم العبد الذي هو محكم اى امر اصى، مقصود منه وهو ملك اليد والمولى يخلف العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهليته له، فالخاصل ان للتصرف حكيمين احدهما مقصود اصى وهو ملك اليد والاخر امر زائد شرع ووسيلة الى الاول وهو ملك الرقبة والعبدان لم يبق اهلا للثاني فهو اهل لما هو مقصود منه ما هو ملك اليد فكان في التصرف عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلى له وكان تصرفه كشراب المال شيئا من مال المضاربة فانه يصح لا فادته ملك اليد \* واعلم ان لما نحننا رجهم الله في ثبوت الملك للمولى طريقين \* احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجهه ولنفسه من وجهه لم يجعل نائب عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا \* والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه يعتقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه لانه لما بقي اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحققه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه بالرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالأوارث مع المورث ثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد \* والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد \* ولا يقال لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كالتزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتنكه ينفذ البيع لسقوط حق المهرن وللملم ينفذهما علم انه نائب عن المولى في التصرف \* لا نأقول العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف الشكاح لانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذا الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال المانع من غير تغيير \* فتثبت بما ذكرنا ان العبد المأذون يتصرف لنفسه وان حكمه الاصلى يثبت له كالمكاتب لانه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاذا اذن فقد رضى بسقوط حقه فكان الاذن فكما للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فكالحجر بهذين السببين بمنزلة الفك العام الذي يحصل بالعتق وذلك لا يختص بنوع دون نوع سواء اطلق او صرح بالنهاى عن سائر الانواع لان هذا التقييد تصرف في غيره ملكه فكذا همنا قوله (ولذلك) اى ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالموكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما يمكن اهلا للملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى فان هو كالموكيل والمولى كالموكل

واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العبد الذي هو محكم والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالموكيل

في مسائل مرض  
المولى وعامة مسائل  
المأذون

حيث ثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا \* بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجزه نفسه فلم يمكن جرده بمنزلة الوكيل في حكم لقا. الكتابة \* وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامة مسائل المأذون او اكثرها متعلق بقاء الاذن اى جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل \* فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبد في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيئا فحاجب في ذلك بغير فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقفا للمولى كما كان واقفا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لثقل حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامته الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث \* وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغير يسير فاما المحاباة بغير فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة \* ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كانت المحاباة باطلة لان مباشرة العبد كباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه \* ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او دية فائمه او مستهلكه او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين بدين الصحة من تركته ومن رقة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كافرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله \* ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد \* ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبد في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحصر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد كان قال له الموكل اعمل برأيتك لا ينزل بعزل الاول \* ولو مات المولى صار محجورين كما لو مات الموكل صار معزولين \* ويشترط العلم للمأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل \* ولو اخرج المأذون من ملكه لم تبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل \* ولو اذن لعبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتدوا ليعاذ بالله وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل بصير معزولا \* ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن قوله (والرق لا يؤثر في عصمة الدم) الى آخره \* عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالانلاف حقه ولصاحب الشرع على نوعين عندنا مؤتممة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض لادم ولا توجب الضمان اصلا \* ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض \* ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم

يرتفع في العصمة بالكفارة ان كان القتل خطأ والتوبة والاستغفار ان كان عبدا \* فالرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتقيص \* واما يؤثر في قيمته اى قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق \* فقال اثره في تقيص القيمة لما يندلج في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايان والمقومة تثبت بدار الايمان اى بالاحراز بها \* والعبد فيه اى فى كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان \* اما فى الايمان فظاهر \* واما فى الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار فى هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق بما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محررا بدار الاسلام يصير العبد محررا بها ايضا كسائر امواله \* ولذلك اى ويكون العبد ممثلا للحر فى العصمة يقتل الحر بالعبد عاصا عندنا \* وقال الشافعى رحمه الله لا يقتل الحر به لا تنفاه المماثلة بينهما فيما يتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التى اختص بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوان وقد تمكن فى العبد معنى المالمية التى تخل تلك الكرامات فاختلت النفسية بمجاورة المالمية فكان العبد فى مقابلة الحر دونه فى النفسية فالحر نفيس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص \* والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل \* ولا يلزم عليه قتل الذكرا لانتى مع انها دون الذكرا فى استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمه عن بدل دم الرجل \* لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس \* واما ما ذكرنا من نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر فى سبب العصمة \* والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهه الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالمية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذى يتنى عليه القصاص وتثبت لاجله العصمة كونه متحملا امانة الله عز وجل اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلى لا ينفك عنه وماعداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة هنا فى المعنى الاصلى يتنى عليه القصاص وكنت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة فهى معتبرة فى تقيص البدل وتكميله فاما فى حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما فى البدل \* يوضحه ان العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفى القصاص منه ولو لم يتساوى الحر والعبد فى المعنى الموجب للقصاص لمنع العتق عن الاستيفاء اذا المانع قبل الاستيفاء بمنزلة المانع حالة الوجوب قوله ( ووجب الرق نقصا فى الجهاد ) لاشبهة فى ان الرق لا يوجب خلافا فى قوى البدن حسا لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كيانا فى مالكية المالم ينافى مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا له ايضا تبعا

والرق لا يؤثر في  
عصمة الدم واما  
يؤثر في قيمته واما  
العصمة بالايان ودار  
الايمان والعبد فيه  
الحر ولذلك يقتل الحر  
بالعبد عاصا  
واوجب الرق على  
نقصا فى الجهاد لما قلنا  
فى الحج ان الاستطاعة  
للجهاد والحج غير  
مستثناة على المولى

للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم  
نظرا للعدو ويستثنى في البعض نظرا للمولى كاللحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن  
المولى بالاجماع ولذلك اى رلان الرق اوجب نقصا فيه قلنا لا يستوجب العبد السهم الكامل  
من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضروا لم يقاتل لا يكون له شئ لان مولاه انتم  
مؤننه للخدمة لالاقتال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم  
وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لانه عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان  
والعبد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضى الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ  
للمماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال  
ولا يستوى بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض \*  
فان قيل اليس ان الامام اذا نقل طامبا قال من قتل فتلا فله سلبه فانه يستوى في استحقاق  
السلب بين الحر والعبدور بما كان سلب قتله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوى بينهما  
في استحقاق السهم قلنا لان استحقاق السلب بعد انتزاع امان يكون بالقتل او بالاجابة من الامام  
ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد ناقص  
حالا في اهلية الكرامات من الحر الا يرى ان في الاستحقاق في انتزاع امان يستوى بين الفارس  
والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وماتمسكوا به من  
الحديث بحول على الرضخ لما روى عن عمر مولى ابي الحكم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك  
فلم يسهم لى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في سير الكبير والبسوط فبين بما ذكرنا ان  
ما ذكر في بعض شروح المختصر ان المحجور هو الذى يستوجب الرضخ فاما المأذون له  
في القتال فيستوجب السهم الكامل لان محجوره بالحر بالاذن وهم قوله (وانقطعت الولايات) متصل  
بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية بمعنى لا تثبت  
الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها للعبد لانها تنبئ عن  
القدرة الحكيمة اذ الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى والرق عجز حكيم فينا في الولاية  
كما نافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدى منه الى غيره عند وجود  
شرط التعدى ولا ولاية له بد على نفسه فكيف تعدى الى غيره \* ولذلك اى ولا نقطاع الولايات  
كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عليه من القتال عند ابى حنيفة واحدى الروايتين عن ابى  
يوسف \* وعند محمد والشافعي والرواية الاخرى عن ابى يوسف رحمه الله صح امانه لانه مسلم  
من اهل نصرته الدين بما يملكه والايمان نصرته الدين بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين  
وهي دفع شر الكفار عنهم والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه  
فكان العبد فيها مثل الحر \* بخلاف القتال بالفس فانه نصرته بما يملكه لان فيه ابطال  
حق المولى من منفعته وتعرض ماليته للهلاك فلا يملكه العبد ولا لانه بالايمان يلتزم حرمة  
التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم تعدى ذلك الى غيره فصارت كشهادته على هلال رمضان

ولذلك قلنا  
لا يستوجب السهم  
الكامل وانقطعت  
الولايات كلها بالرق  
لانه عجز ولذلك  
بطل امانه عند ابى  
حنيفة وابى يوسف  
رحمهما الله لانه  
ينصرف على الناس  
ابتداء

لأنه ملك عقد الذمة في ملك الإيمان لأنه أقوى من عقد الذمة \* واحتج أبو حنيفة وأبو يوسف  
 رحمه الله بأن الإيمان منه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وأن لم يكن فيه ضرر للمولى  
 كالشهادة وذلك لأنه الزام على الغير من غير أن يلزمه شيء لأنه لاحق له في أموال الناس ولا في  
 أنفسهم اعتنا واسترقاقا حتى لو قاتل لا يملك الرضخ بل يملكه مولاة وليس له حق القتل  
 أيضا لأنه ممنوع عنه لحق المولى شرعا وإذا ثبت أنه لاحق له تبين أن إيمانه تصرف على الغير  
 ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير لأنها إنما تثبت إذا كان كامل الولاية في نفسه والكمال  
 في حقه لا يثبت إلا بالحرية فلذلك لا يصح إيمانه \* وبأنه غير مالك للجهاد أصلا يعني أن الإيمان  
 من توابع القتال والعبد لا يملك الجهاد لأنه يكون بالنفس أو بالمال ونفسه مملوكة لغيره وليس  
 هو من أهل ملك المال فلا يملك الإيمان كالذي والصبي والمجنون \* بيانه أن الإيمان وإن كان  
 ترك القتال صورة لكنه من جملة الجهاد بمعنى لأنه قد تنفق حالة يكون بالمسلمين ضعف فتكون  
 المصلحة في الإيمان ليستعدوا للجهاد بعد والاستعداد للجهاد من جلته وتوابعه \* ولأن المقصود  
 دفع شر الكفار وأعراس الدين وبالإيمان يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد \* وإذا ثبت  
 أنه تبع وهو لا يملك الأصل وهو الجهاد فلا يملك ما هو من توابعه لأن عدم الأصل باي  
 علة كانت يدل على عدم التابع لأن وجود التابع بوجود الأصل لا بعلة الأصل \* ولا معنى  
 لما قالوا أنه بالإيمان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم لأنه إنما يكون كذلك إذا كان متمكنا  
 من الجهاد فإذا لم يكن متمكنا منه كان ملزما بغيره ابتداء لا ملتزما وليس للعبد هذه الولاية  
 فاما عقد الذمة فيتمحض منفعة للمسلمين لأن الكفار إذا طلبوا ذلك يفترض على الإمام  
 إجابتهم إليه فيصحب من العبد كقبول الهبة والصدقة \* أما الإيمان فتردد بين المنفعة والضرر  
 ولهذا يفترض إجابة الكفار إليه إذا طلبوا ذلك وفيه إبطال حق المسلمين في الاستقسام  
 والاسترقاق فلا يملكه إلا ترى أن التصرف الذي يوهم الضرر في حق المولى خاصة كالبيع  
 والشراء لا يملكه العبد بنفسه فمافيه الحاق الضرر بالمسلمين أولى أن لا يملكه \* ويلزم على  
 ما ذكرنا صحة إيمان العبد المأذون له في القتال بالأجاء فاجاب وقال وإذا كان العبد مأذونا له  
 بالجهاد لم يصح بالاذن اهلا للولاية بقاء المتأفي وهو الرق فينبغي أن لا يصح إيمانه بعد الاذن  
 كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجب ما يتعلق بالولاية لكنه إنما يصح لأن الأمان أي الإيمان بسبب  
 الاذن في الجهاد يخرج عن أقسام الولاية باعتبار أن المأذون له في الجهاد صار شريكا في الغنيمة  
 من حيث أنه استحق رخصا فيها وإذا آمن فقد أسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الإيمان ثم  
 تعدى إلى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الإيمان من باب الولاية فيصحب مثل شهادته برؤية هلال  
 رمضان حيث تصح لأنها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم على نفسه أو لا ثم تعدى  
 الحكم إلى غيره \* فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ إذا قاتل  
 فينبغي أن يصح إيمانه لشركته في الغنيمة أيضا قلنا قد ذكر في السير الكبير أن العبد إذا قاتل  
 بغير إذن مولاة في القياس لاشئ له لأنه ليس من أهل القتال وإنما يصير اهلا له عند اذن

ولأنه غير مالك للجهاد  
 أصلا وإذا كان  
 مأذونا بالجهاد لم يصح  
 اهلا للولاية لكن  
 الأمان بالاذن يخرج  
 عن أقسام الولاية  
 من قبل أنه صار  
 شريكا في الغنيمة  
 فلزمه ثم تعدى فلم يكن  
 من باب الولاية مثل  
 شهادته بهلال رمضان

المولى فيكون حاله كحال الحربى المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا \*  
وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاتساب وما يتبعه من منعة فيكون هو كالأذن  
فيه من جهة المولى دلالة لانه انما جرح عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون  
مشغولا بخدمة المولى بحالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ من القتال سالما واصيب الغنيمة  
وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة \* وهو نظير القياس والاستحسان في العبد المحجور  
اذا آجر نفسه وسلم من العمل \* واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة حين آمنهم  
\* اما على وجه القياس فظاهر \* وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما تثبت له  
بعد الفراغ من القتال لاقبله وحين تثبت الشركة لم يبق وقت الايمان وحين آمنهم لم تكن  
الشركة ثابتة فيكون الايمان منه تمبرضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين  
آمن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية \* واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه  
بان الايمان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد كما ذكرنا فيملكه من يملك  
القتال في المستقبل وهذا العبد الذى قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال  
في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لاني المستقبل فلا يملك الايمان  
\* وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه ورجع رجحا كثيرا كان تصرفه نافذا والرجح  
سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشئ لا يصح لان  
التبرع انما صار شروما في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم  
فلا يصح التبرع منه \* فان قيل كيف تثبت الشركة لعبدا في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافى  
مالكية المال بل الشركة انما تثبت لمولاه لان رضخ العبد له للعبد \* والدليل عليه ما ذكر  
في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد ما صابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم  
الذمي المقاتل بعد اصابته الغنيمة فانه يسهم له لان باسلام الذمي لا يتبدل المستحق فيمكن ان  
يجعل الاسلام كالوجود عند ابتداء السبب ويعتق العبد بتبدل المستحق لان الرضخ يكون  
لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن  
ان يجعل العتق كالوجود عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلاقتين  
انه لا شركة للعبد اصلا في الغنيمة فينبغي ان لا يصح ايمانه وان كان مأذونا في الجهاد لانه  
يصير الزاما على الغير ابتداء \* قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى  
يخلفه في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اقسامه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب  
بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا \* والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه  
لومات قبل الاحراز والقبضة لاشئ لمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولومات الفرس في  
هذه الحالة او بعد ما جاوز الدرب لا يبطل سهم الفرس والله اعلم قوله (وعلى هذا الاصل)  
وهو ان الرق لا ينافى مالكية غير المال من الدم والحياة \* صح اقرار العبد محجورا كان  
او مأذونا \* بالحدود والقصاص اى بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على

وعلى هذا الاصل  
صح اقراره بالحدود  
والقصاص وصح  
بالمرقة المستهلكة

اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لم يملك المولى اراقة دمه وانلاف حيوته ولم يصح  
اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح  
من الحرو لا يمنع صحته لزوم انلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا في الامان \*  
بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق الغير وهو  
المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة \* وصح اقرار العبد بالسرقة المستملكة مأذونا كان  
او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال \* وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه  
ويؤخذ بضمن المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق  
المال يلاقى حقه ان كان مأذونا فانه يلاقى ذمته وهو منفك الحجر في ذلك فاما في حق القطع  
فيلاقى نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره  
باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا \* وجده قولنا ان وجوب  
الحد على العبد باعتباره آدمي مغايب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر مأذولا  
كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كقرار الحرو لهذا لا يملك المولى الاقرار  
عليه بذلك ومالا يملك المولى على عبده فله بدفيه ينزل منزلة الحر كالطلاق \* يوضحه انه لا تهممة  
في اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والاقرار حجة عند  
انتفاء التهمة \* وبالقائمة صح من المأذون يعني اذا اقر العبد المأذون بسرقة مال قائم بعينه في يده  
صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه  
وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فيصح \* وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه  
الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف \* واذا اقر العبد المحجور بسرقة مال  
قائم في يده بعينه فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح اقراره بهما اى بالحد والمال فيقطع يده ويرد  
المال على المسروق منه \* وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما فلا يجب القطع والالود على  
المسروق منه وهو قول زفر رحمه الله ايضا \* وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحد دون  
المال فيقطع يده ويكون المال للمولى \* وذلك اى الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال  
المال مالى \* فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف \* وجده قول محمد  
رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى \* الا ترى  
انه لو اقر فيه بالنصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي  
المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال آخر لانه لم يقر  
بالسرقة فيه ثم المال اصل في هذا الباب بدليل ان المسروق منه لو قال ابني المال دون القطع  
تسمع خصومته وعلى العكس لا تسمع وان المال يثبت بدون القطع ولا يتصور ثبوت القطع  
قبل ثبوت المال فاذا لم يصح اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما يثبت عليه ايضا \* وجه قول ابي  
يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في حق القطع  
دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الآخر لان احدا الحكمين يفصل عن الآخر \*

وبالقائمة صح من  
المأذون وفي  
المحجور اختلاف  
معروف عند ابي  
حنيفة رحمه الله  
يصح بهما وعند  
محمد رحمه الله  
لا يصح بهما وعند  
ابي يوسف رحمه الله  
يصح بالحد دون  
المال وذلك اذا كذبه  
المولى

الان ترى انه قد ثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقه رجل وامرأتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كالمواقر بسرقة مال يستهلك \* وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بيناه في ذلك مبقى على اصل الحرية \* ولان القطع هو الاصل فان انقضى بقضى بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينه ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا غير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كالوابع احد التوأمين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الآخر منه ويطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الرق ينافى مالكية المال او ان الرق ينافى كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسها \* قلنا في جنایات العبد خطأ ان رقبته تصير جزاء اى يصير العبد للمجنى عليه جزاء بجنايته والوجوب على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش فيخير المولى بين الدفع بالجناية كأوجب او افداء بالارش \* وقال الشافعي رحمه الله حكم جنایته على الادمى كحكم جنایته على البهيمه واتلاف المال فيقال للمولى اما ان تؤدى او يباع عليك العبد فيكون الوجوب على العبد في الاصل كذا في الاسرار \* والخلاف يظهر في اتباعه بعد العتق فعنده يؤخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ به هو يقول الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني واوجب الشرع على العاقلة جألة عنه بطريق المواساة بعذر الخطأ ولا عاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع ففى الضمان عليه فيباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فالما وجوب الدفع فقير مشروع في موضع على ان في شرع الدفع تسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهى مما يرد القياس \* ونحن نقول الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافى وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف وهو ضا في جانب المتلف عليه ولو كونه صلة لا تصح الكفالة بالدية كما لا تصح بدل الكتابة كانها لم تجب بعد ولا يجب الزكوة فيها الا يحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يمكن ان يهب شيئا اذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع يجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذا الاصل في الدم ان يضمن بقدر الممكن \* ولان في ضمان الاستهلاك وجب الضمان في ذمة العبد واذا تبع فيه صار في المال ذاهبا فيه وقد تعذر اعتبار الوجوب في الذمة ههنا لكون الواجب صلة فيصار الى الدفع لان فيه ذهابه بالجناية وهو مال ضمان الاستهلاك ولهذا لم يختلف الحكم بقلة الجناية وكثرتها لان ذلك يظهر في حكم الوجوب في الذمة وقد تعذر ذلك

وعلى هذا الاصل  
قلنا في جنایات العبد  
خطأ ان رقبته يصير  
جزاء لان العبد ليس  
من اهل ضمان ما ليس  
بمال

هنا يصير الى ذهابه فيه وهذا لا يوجب التفرقة \* وقوله ولكنه صلة من تمة قوله ما ليس  
بمال والضيم راجع الى ما وانه احترزه عن وجوب المهر في ذمة العبد فانه يجب بمقابل  
بماليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع الا انه يجب عوضا حصل له من الملك او المنافع  
المستوفاة فلا يكون صلة والضمان ههنا يجب بماليس بمال من غير ان يدخل في ملكه  
شيء فكان صلة قوله ( الا ان يختار المولى الفداء ) متصل بقوله يصير جزاء اي يصير رقبته  
جزاء في جميع الاحوال الاحال شبهة المولى الفداء فيصير اي الواجب ما اذا الى الاصل وهو  
الارش فانه هو الاصل في الخطاء عنده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل  
لا يبطل بالافلاس \* وعندهما يصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى المحالبة على المولى او يصير  
التزامه الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كافي  
الحوالة الحقيقة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي  
الجنابة كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عندا في حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه \*  
وعندهما ان ادى الدية مكانه والادفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا بان يعوه بالدية فلم يكن  
لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد \* وجد قولهما ان نفس العبد صار حقا للمولى الجنابة الا  
ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش  
كان هذا تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفاة لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا  
كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعمله فيكون ذلك باطلا من المولى \* وهذا لان  
الخيار للمولى بطريق النظر من الشرع له انما ثبت على وجه لا يتضرر به صاحب الحق فاذا  
آل الى الضرر كان باطلا كافي الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتل عليه ثابت بشرطان  
يسلم لصاحب الحق فاذا لم يسلم ما د الى المحيل كما كان \* ولان الاصل ان يكون الجناني  
هو المصروف الى جنابته كافي العمد وانما يصير الى الارش في الخطاء اذا كان الجناني حرا  
لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة  
كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كافي سائر  
الحوالات \* وابو حنيفة رحمه الله يقول في جنابة العبد قد خير المولى بين الدفع والفداء  
والخير بين شيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد  
الانواع الثلاثة فهنا باختياره الفداء تين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان  
العبد فارغ من الجنابة فلا يكون لاولياء الجنابة عليه سبيل \* ولان الواجب الاصل في القتل  
الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة  
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد انما يصير الى الدفع ضرورة انه  
ليس باهل للصلة فلما ارفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا  
يبطل بالافلاس \* وقيل هذه المسئلة بنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده للم  
يكن التفليس معتبرا لان المال عاد ورايج كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء  
الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا

ولكنه صلة الا ان  
يشاء المولى الفداء  
فيصير ما اذا الى الاصل  
عند ابي حنيفة رحمه  
الله حتى لا يبطل  
بالافلاس وعندهما  
يصير بمعنى الحوالة  
وهذا اصل لا يخص  
فروعه

واما المرض فانه  
لا ينافي اهلية الحكم  
ولا اهلية العبارة  
ولكنه لما كان سبب  
الموت والموت عجز  
خالص كان المرض  
من اسباب العجز ولما  
كان الموت علة  
الخلافة كان المرض  
من اسباب تعلق حق  
الوارث والغريم بماله  
ولما كان عجزا شرعت  
العبادات عليه بقدر  
المكنته ولما كان من  
اسباب تعلق الحقوق  
فكان من اسباب الحجر  
بقدر ما يقع به صيانة  
الحق حتى لا يؤثر  
المرض فيما يتعلق به  
حق غريم ولا وراث  
وانما يثبت به الحجر  
اذا اتصل بالموت  
مستندا الى اوله فقبل  
كل تصرف واقع  
يحتمل الفسخ فان  
القول بحجته واجب  
للمحال ثم التدارك  
بالنقص ان احتجج اليه  
مثل الهبة وبيع المحابة  
وكل تصرف لا يحتمل  
النقص جعل كالتعلق  
بالموت كالا حقا اذا  
وقع على حق الغريم  
او الوارث

الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره \* وهذا اي الرق بجميع  
احكامه التي بينا اصل لا يحصى فروع قوله ( واما المرض فكذا ) قيل المرض حالة للبدن  
خارجة عن الجبرى الطبيعى \* وعبارة بعضهم هو هيئة للجوان يزول بها اعتدال الطبيعة \*  
والمدكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات  
افة في الفعل \* وافة الفعل ثلاث النقص والنقصان والبطالان فالتغير ان يتخيل صور الوجود  
لها خارجا والنقصان ان يضعف بضره مثلا والبطالان الهوى \* وانه لا ينافي اهلية الحكم  
اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة  
او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الأزواج والاولاد والعبد \* ولا اهلية العبارة لانه  
لا يحتمل بالعقل ولا يمنع من استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاته واسلامه وانعقدت صرقاته  
وجميع ما يتعلق بالعبارة \* ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان يحجب على المريض  
العبادات كاملة كما تجب على الصحيح وان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه \*  
لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقة وحكما ليس  
فيه يشوب القدرة بوجه كان المرض من اسباب العجز اى موجب له زوال القوة وانتقاصها \*  
ولما كان الموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان بالموت يطل اهلية الملك فيخلفه  
اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين  
فيخلفه الغريم في المال \* كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال  
لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول  
المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كن جرح رجلا خاطم ثم كفر قبل السراية ثم سري  
يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة  
انه اذا ما بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مستثنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم  
الموت فيستند الى سببه وهو المرض \* ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات  
على المريض بقدر المكنته اى الطاعة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه \*  
ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض \*  
بقدر ما يقع به صيانة الحق اى حق الوارث والغريم \* وهو مدار الثلثين في حق الوارث  
لتعلق حقه بهذا القدر \* وجب المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا حتى لا يؤثر  
المرض اى في الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم \* مثل ما زاد على الدين \* ولا وراث مثل  
ما زاد على ثلثي ما بقى من الدين \* او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين \* ومثل ما يتعلق  
به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها قوله ( وانما يثبت به )  
اي بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض ميت  
لانفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت  
صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف

القوى وترادف الالام وكل جزء من المرض . ضعف موجب لالم بمنزلة جراحات . متفرقة  
سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخرة . قتم المرض حلة الحجر باتصاله بالموت  
من حين اصل المرض الذي اضناه كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول  
فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصارت تصرف الحجر  
عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ  
الاصل هو الاطلاق \* فقبل كل تصرف واقع من المريض الى آخره \* كالاتفاق اذا  
وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين \* او وارث بان اعتق  
عبدا فتمت تزيده على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المذبح قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته  
وسائر احكامه \* واذا لم يقع اعتسافه على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين  
وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق احده به قوله ( وكان القياس ان لا يملك  
المريض الايصاء لما قلنا ) ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر  
والايصاء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد والصبي \* لكن الشرع  
جوز ذلك اي الايصاء \* نظرا له بقدر الثلث بقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم  
ثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعهوه حيث شئتم وبقوله عليه السلام في حديث  
سعد بن مالك رضي الله عنه حين قال افادى صبي بمالي كله الى ان قال فبئله الثلث والثلث كثير لان تدع  
ورثك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس \* استخلاصا اي استخلاصا واستيثارا له  
\* على الورثة بالقليل وهو الثلث ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير \* ان الحجر والتممة  
اي تهمة اثاره الاجنبي على الوارث باعتبار ضغينة كانت معه له \* فيه اي في الايصاء \*  
اصل حتى يستحب ان ينقص الوصية من الثلث ولا يبلغها الى الثلث لما عرف \* وقوله نظرا لتعليل  
لجواز الايصاء \* وقوله استخلاصا لتعليل للاكتفاء على الثلث ان جاز ذلك \* ولو قيل لكن  
الشرع جوزه ذلك بقدر الثلث نظرا له واستخلاصا لكان اوضح ويحتمل ان يكون  
استخلاصا بدلا من نظرا فيستقيم بغيره او او يكون عطفا بغيره او على مذهب من جوزه  
قوله ( ولما تولى الشرع الايصاء للورثة ) كان الايصاء للورثة مفوضا الى المريض  
في ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية  
لوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض ففسخ  
ذلك بقوله تعالى بوصيكم الله في اولادكم الآية وقدين لني صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله  
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية لو ارث \* فالشيخ رحمه الله اشار الى ما  
ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة اي بقوله تعالى بوصيكم الله في اولادكم \*  
وابطل ايصاءه اي فسخ ايصاء المريض للورثة بتولية نفسه الحجر العبد عن حسن التدبير  
في مقدار ما وصى به لكل واحد لجهله بذلك كما قال تعالى لا تدرون ايمهم اقرب لكم نفعا او لقصد  
مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى غير ضار وكان هذا لفسخ تحويل

وكان القياس ان لا  
يملك المريض الايصاء  
لما قلنا لكن الشرع  
جوز ذلك نظرا له  
بقدر الثلث استخلاصا  
على الورثة بالقليل  
ليعلم ان الحجر والتممة  
فيه اصل ولما تولى  
الشرع الايصاء  
للورثة وابطل  
ايصاءه لهم

كنسخ القبلية الى الكعبة \* بطل ذلك اى ابصاء العبد لهم من كل وجه \* ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال وهو ان يقال لما جاز الشرع له الابصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ابصاؤه بذلك لوارث لعدم تعلق حق الورثة كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حال الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية \* لكن الشرع لما تولى ابصاء الورثة بنفسه ونسخ ابصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه \* صورة \* ومعنى \* وحقيقة \* وشبهة لان الشرع لما جره عن ابصال النفع الى وراثته من ماله في هذه الحالة صارت صورة ابصال النفع ومناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم \* ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن \* وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المسالبة فكان الوارث والاجنبي فيه سواء \* يوضحه انه كما كان ممنوما من الوصية للوارث كان ممنوما من الوصية بمازاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل القيمة من الاجنبي في جميع ماله صحيح ولا يكون ذلك وصيته بشيء فكذلك مع الوارث \* وابو حنيفة رحمه الله يقول انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كمالا وصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة فكما انه لو قصد اتيار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد اتيار البعض فلذلك يمنع منه بمثل القيمة وباكثر بخلاف الاجنبي فانه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع الى العين وانما يمنع من ابطال حق الورثة عن ثلثي ماله وليس في البيع بمثل القيمة من الاجنبي ابطال حق الورثة بشيء من ماله \* وتبين بما ذكرنا ان البيع من الوارث ابصاء له صورة من حيث انه اتيار له بالعين وان لم يكن ابصاء بمعنى لاسترداد العوض منه نقضية فقد المعاوضة فلذلك لا يصح \* ومثال الابصاء معنى الاقارب فان المريض اذا اقر عين او بدين لوارثه لا يصح عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصح لان الحجر بسبب المرض انما ثبتت عن التبرع بمازاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع مع الوارث اصلا ولا جره عليه فيما يرجع الى السعي في فكاك رقبته فكان اقراره في الصحة والمرض سواء الا ترى ان اقراره بالوارث صحيح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا ان في اقراره لبعض الورثة تهممة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ابصال مقدار المال المقربة الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام \* ولان الاقرار وان كان اخبارا فقد جعل كالايجاب من وجه حتى ان من اقر لانسان بجارية

بطل ذلك صورة  
ومعنى وحقيقة  
وشبهة حتى لا تصح  
منه البيع اصلا عند  
ابي حنيفة رحمه الله  
وبطلت اقراره له  
للتهممة لان شبهة الحرام  
حرام ولم يصح  
اقراره باستيفاء دينه  
من الوارث

لا يستحق اولادها واذا كان كالا يجاب من وجه فهو ايجاب مال لا يقابل به مال والمريض ممنوع  
من مثله مع الوارث اصلا فرجعنا هذا الجانب في حق الوارث ورجعنا جانب الاقرار  
في حق الاجنبي وصحناه في جميع المال \* وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق  
محل يتعلق به حق الورثة مع ان النسب من الحوايج الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة  
\* وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لزم الوارث  
الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاله بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض  
\* وكذا لو كان وارثه كفيل من اجنبي للمريض عليه دين او كان اجنبي كفيل عن وارثه  
الذي له عليه دين بطل اقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث عن الدين او عن الكفالة  
\* وقوله وان لزمه في الصحة رد لما روى عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان  
له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما عمله في الصحة فقد استحق براءة ذمته  
عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يغير ذلك الاستحقاق بمرضه \* الا ترى انه لو كان دينه على  
اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحبا في حق غرماء الصحة \* لكننا نقول اقراره بالاستيفاء  
في الحاصل اقرار بالدين لان الدينون تقضى بامثالها فيجب للمدين على صاحب الدين عند  
القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بدينه فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح  
بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند  
المرض لا يتعلق بالدين انما يتعلق بما يمكن استيفاء دينه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء  
محل يتعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلم بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافه والمنع  
من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه  
يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط \* ومثال الحقيقة  
ظاهر ولهذا لم يذكر الشيخ \* واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالرديّة  
او الفضة الجيدة بالرديّة من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدو له  
من خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تقوم  
عند المقابلة بالجنس فتقوم الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم يتعلق  
بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي  
لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تقوم الجودة فيه حتى لم يحزله بيع الجيد من ماله بالردي من  
جنسه اصلا كذا ههنا \* الا ترى انه لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم  
يكن الجودة معتبرة لم يتوقف على خروجه من الثلث بل جاز مطلقا كالمواضع شيئا بمثل القيمة قوله  
(وجر المريض عن الصلة) نحو الهبة والصدقة والمحابات وغيرها الا من الثلث لما قلنا من يتعلق حق  
الغير بماله الموجب للصحرو من استخلاص الثلث له بطريق النظر \* ولذلك اى ولكونه محجور راض  
الصلة في اقراره بالثلث \* والحاصل ان ما يجب لله تعالى خالصا من الحقوق المالية ان اداه بنفسه  
في مرضه يعتبر من الثلث سواء وجبت مالا من الابداء كالزكوة وصدقة الفطر او صارت مالا

وان لزمه في صحته  
وتقومت الجودة في  
حقهم لتهمة العدول  
من خلاف الجنس كما  
تقوم في حق  
الصغار وجبر المريض  
عن الصلة الا من  
الثلث لما قلنا ولذلك  
قلنا اذا دى في مرض  
موته حقه الله تعالى  
مالا كان من الثلث  
وكذلك اذا وصى  
بذلك عندنا

بسبب العجز كالفدية في الصلوة والصوم والنفاق في الحج \* وان لم يؤده بنفسه لا يصير  
دينا في التركة بعد الموت مقدما على الميراث \* ثم ان اوصى به بنفذ من الثلث كسائر التبرعات  
وان لم يوص به يسقط في احكام الدنيا وان كان مؤاخذا به في الآخرة \* وعند الشافعي رحمه الله ان  
اداءه بنفسه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤد يصير دينا في جميع التركة مقدما على الميراث  
والوصية كديون العباد اوصى به او لم يوص \* نسين به ان قوله عندنا متعلق بالسائلتين واشارة الى  
الخلاص فيهما احتج الشافعي بحديث الخنمية فانه عليه السلام شبه فيه دين الله تعالى بدين  
العباد بقوله اريت لو كان على ابيك دين اكننت تقضيته الحديث ثم دين العباد يقضى من  
جميع التركة مقدما على الميراث فكذلك دين الله تعالى وبانه حق كان مطالبا به في حيوته ونجى  
النيابة في ابقائه فيستوفي من تركته بعد وفاته كديون العباد وذلك لان المال خلف عن الذمة  
بعد الموت في الحقوق التي تقضى بالمال والوارث قائم مقام المورث في اداء ما يجزى النيابة  
في ادائه الا ترى ان بعد الابصار يقوم مقامه في الاداء فكذلك قبله \* ولنا ان المال خرج من  
ملك الذي كان في ملكه وصار ملكا للوارث ولم يجب على الوارث شئ لو اخذ ملكه به  
فلا يصير دينا في التركة \* وهذا لان حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد في محل يقدم حق العبد  
ثم الواجب في حقوق الله تعالى فعل الايتاء لانفس المال ولا يصلح فيه اقامة المال مقام الذمة بعد  
الموت ولا يمكن ان يجعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل ممن  
يجب عليه حقيقة او حكما وخلافة الوارث تثبت جبرا بدون اختيار من المورث وبمثلها  
لا يتأدى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز الا من الوجه الذي وجب فاذا لم يمكن ايجابه من  
ذلك الوجه لم يبق اصلا الا ان يوصى فيكون نظير وصيته بسائر التبرعات فينفذ من الثلث  
قوله (ولما تعلق حق الغرماء الى آخره اشارة الى الجواب عما قيل حق المرتين قد تعلق بالمرهون  
كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض بل هو اقوى لانه مانع من التصرف في الرهن  
والانتفاع به للراهن وحق الوارث والغريم لا يمنع من ذلك ثم حق المرتين لا يمنع نقدا اعتاق  
الراهن لبقاء الملك فينبغي ان لا يمنع حق الوارث والغريم ايضا لبقاء الملك \* فقال اما تعلق  
حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم \* اما معنى فظاهر \* واما صورة فلان  
المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وبالكثير كالا يملك ان يحاييه ولا يملك الوارث ان يأخذ  
بنصيبه شيئا من التركة ايضا بدون رضاء الباقي \* ومعنى في حق غيرهم وهم الاجانب حتى  
جاز بيعه من الاجنبي بمثل القيمة \* وسوق هذا الكلام ليشير الى ان حق الغرماء متعلق  
بالمال صورة ومعنى كحق الوارث لكنه نص في المبسوط ان حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو المالبة  
لا بعين المال ولهذا كان للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من موضع آخر  
\* وذكر في الذخيرة ايضا ان الحر المحجور عليه بسبب الدين اذا باع ماله من احسن الغرماء  
بمثل قيمته صح كالمو باعه من اجنبي آخر بمثل القيمة ولكن لو قاص الثمن بدينه لا يجوز لان  
في انتفاض اثار البعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض مرض الموت فهذه الرواية

ولما تعلق حق الغرماء  
والورثة بالمال صورة  
ومعنى في حق  
انفسهم ومعنى  
في حق غيرهم صار  
اعتاقه واقعا على  
محل مشغول بعينه  
بخلاف اعتاق  
الراهن لان حق  
المرتين في ملك اليد  
دون ملك الرقبة  
فلذلك نفذ هذا ولم  
ينفذ ذلك وهذا اصل  
لا يخصى فروعه

تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز \* تبين بهذا ان حق الفرماء متعلق بالمعنى دون الصورة في حق انفسهم كما في حق الاجانب \* فكان الضمير في انفسهم وغيرهم راجعا الى الورثة دون الفرماء وكان لفظ الغير متناولا للفرماء والاجانب جميعا اي حق الكل متعلق بالمال فحق الورثة متعلق به صورة ومعنى في حق انفسهم ومتعلق به معنى في حق غيرهم من الاجانب والفرماء وحق الفرماء متعلق به معنى لا صورة في حق انفسهم وفي حق غيرهم واذا كان كذلك صار اعتناق المريض واقعا على محل وشغول بعينه بحق الغير اي حق ملك الرقبة صورة ومعنى او معنى بالصورة فلم ينفذ الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وهذا اي المرضي مع احكامه اصل كثير القروع قوله (واما الحيض والنفس) فكذا \* الحيض في الشريعة دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر \* واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة الجراحات ومن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم \* وبقوله السليمة عن الداء عن النفس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث \* وبالصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع السنين فانه ليس بمعتبر في الشرع \* والنفس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة \* وانهما لا يعدمان اهلية لاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة كإسقاط الصوم \* لكن الطهارة عن الحيض والنفس شرطت للصلوة على وفاق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث والنجاس \* وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بقدرة ممكنة لكن في شرعها نوع يسر من حيث انها وجبت خمس مرات في اليوم واليلة ولم تجب خمسين مرة كافي الامم الماضية \* ومن حيث ان الحرج مدفوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج في القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى الائمة والاستلقاء على الظهر على ما عرف \* وفي فوت الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف المشروط على الشرط \* وفي وضع الحيض والنفس ما يوجب الحرج في القضاء اي قضاء الصلوات فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام ولياليها كان الواجب داخلا في حد التكرار لاجل حاله \* وكذا النفس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فيتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع شرطا \* فلذلك اي لزوم الحرج \* وضع اي اسقط القضاء عن الحيض والنفس \* وقد جعلت الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفس شرطا لصحة الصوم ايضا \* نصا وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحيض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرانها وماروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لامرأة سألتها ما بالنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة في الحيض احرورية انت كتنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة بخلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفس ايضا لولا النص فيؤثر اثرهما في المنع من الاداء ولم يتعد الى القضاء اي الى اسقاط القضاء يعني لا كانت الطهارة عن الحيض والنفس شرطا لاداء الصوم

واما الحيض والنفس  
فانهما لا يعدمان اهلية  
بوجه لكن الطهارة  
للصلوة شرط وقد  
شرعت بصفة اليسر  
الاداء وفي وضع  
الحيض والنفس  
ما يوجب الحرج  
في القضاء فلذلك  
وضع عنهما وقد  
جعلت الطهارة عنهما  
شرطا لصحة الصوم  
ايضا بخلاف القياس  
فلم يتعد الى القضاء

ولم يكن في قضاءه حرج فلم يسقط أصله واحكام الحيض والنفس كثيرة لا يحصى عددها واما الموت فانه هجر كله منافع  
لاهلية احكام الدنيا بما فيه تكليف حتى وضعت ﴿ ٣١٣ ﴾ العبادات كلها عنه والاحكام نومان احكام الدنيا واحكام

الآخرة فاما احكام  
الدنيا فانواع اربعة  
قسم منها ماهو من  
باب التكليف والثاني  
ماشرع عليه الحاجة  
غيره ومنها ماشرع له  
لحاجته ومما لا  
يصلح لقضاء حاجته  
هذه احكام الدنيا فاما  
القسم الاول فنقد وضع  
عنه لقوات غرضه  
وهو الاداء عن اختيار  
ولهذا قلنا ان الزكاة  
يطلب عنه وكذلك  
سائر القرب وانما  
يبقى عليه المأثم واما  
القسم الثاني فانه ان  
كان حقا متعلقا بالعين  
يبقى ببقائه لان فعله  
فيه غير مقصود وان  
كان دينيا لم يبق بمجرد  
الذمة حتى يضم اليه  
مال او ما يؤكد به  
الذم وهو ذمة  
الكفيل لان ضعف  
الذمة بالموت فوق  
الضعف بالرق لان  
الرق يرحى زواله  
فالدين يرحى لا يرحى  
زواله غالبا فقبل انها  
لا يحتمل الدين بنفسها

بخلاف القياس لا يظهر لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل في حق القضاء كان الطهارة  
ليست بشرط وانما تركت الاداء مختارا فيجب القضاء \* ولم يكن في قضائه اى قضاء الصوم حرج  
لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو  
الشهر \* فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن الذمة وان سقط ادائه كمن اغنى عليه  
مادون يوم وليلة \* فان قيل \* ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما  
كان مسقطا لقضاء الصلوة \* قلنا \* حكمه مأخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن  
الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر \* ولما سقط الحيض  
الصلوة لا محالة اسقط النفاس ايضا وانما يستوعب اليوم واليلة وكذا وقوعه في وقت  
الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغناء اذا استوعب الشهر \* بخلاف الصلوة فان  
وقوعها في آوان الصلوة من الوازم فإثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في جدد التكرار  
لا محالة \* ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت  
الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدوم للاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم  
يستوعب الا ان اتركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا  
يوجب سقوط القضاء فافترقا كذا في بعض فوائد هذا الكتاب قوله ( واما الموت ) فكذا  
الموت ضد الحياة لانه امر وجودى عند اهل السنة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة  
\* ولهذا قيل تفسير الموت زوال الحياة تفسير بلازم لانه لما كان ضد الحياة يلزم من وجوده  
زوال الحياة ولما كانت الحياة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للجزالة لقوات الشرط  
فلهذا قال انه ان عجز كله اى ليس فيه جهة القدرة بوجه \* واحترز عن المرض والرق والصغر  
والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء نوع قدرة فيه العبد بخلاف  
الموت منافع لاهلية احكام الدنيا بما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة فاذا تحقق  
العجز اللازم الذى لا يرجى زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة \* وهو الاداء عن  
اختيار هذا الفرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع  
فالقصد من التكليف تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مبتلى  
بين ان فعله باختياره فيثاب به وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه \* ولهذا اى  
ولقوت الفرض وهو الاداء عن اختيار \* قلنا ان الزكاة تبطل اى تسقط عن الميت في  
حكم الدنيا حتى لا يجب ادائها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله بناء على ان الفعل  
هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل  
حتى لو نظر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة وسقط الزكاة به عنده  
كما في دين العباد \* وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكاة كما مر بانه \* وكذلك  
اى ومثل حكم الزكاة حكم سائر القرب في السقوط \* وانما يبقى عليه المأثم لا غير  
لان المأثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام قوله ( واما القسم

(الثاني) وهو الذي شرع عليه حاجة غيره فلا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او لم يكن \* فان كان حقا متعلقا بالعين كالرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى بقاءه اي بقاء العين على تأويل العين \* لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال \* واذا كان كذلك يبقى حق العبد في العين بعدموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفصل منه \* وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لا يمكن كالديون الواجبة بالمعاوضة \* فان كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه اي الى الذمة على تأويل المذكور او الضمير راجع الى المجرد \* لان الرق يرجي زواله غالباً بمعنى بالاعتاق لانه امر مندوب اليه \* وهذا اي الموت لا يرجي زواله غالباً وان احتمل ذلك بطريق الكرامة كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله (ولهذا) اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لقوات محله وان بقي في احكام الآخرة \* وذلك لان الذمة ثابتة للانسان بكونه مخاطباً متمملاً امانة الله عز وجل وبالموت خرج من اهلية الخطاب والتحمل لعدم صلاحه لهما فعرفنا ان ذمته لم تبق صالحة لوجوب الحقوق في احكام الدنيا وان بقيت في حق احكام الآخرة لكون الميت معد الحياة الآخرة كالجنين معد للحياة الدنيا \* الا ترى انها لم تبق محللاً لوجوب الحقوق فيها ابتداء بعد الموت وكما يشترط المحل لابتداء الالتزام بشرط لبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل لابتداء والبقاء فيه سواء فثبت ان الدين لم يبق في احكام الدنيا لعدم محله \* ويدل على سقوطه في احكام الدنيا ما اشير اليه في الكتاب وهو ان ثبوت الدين اي وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لالتزام اصيل الدين بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشيء الواحد محالين في وقت واحد \* وقد عذمت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها \* الا ترى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكتاتب يطالب بالمال وان كان لا يحبس فيه وهناك لانصع الكفالة لتأديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فهنا اولى ان لا يصح لانها تؤدي الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلاً \* بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل

ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله كان الدين ساقط لان ثبوته بالمطالبة وقد عذمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيكفل رجل عنه صح لان ذمته في حقه كاملة

عنه رجل صح هذا التكفل منه وان لم يكن العبد مطالب به لان ذمة العبد في حق نفسه  
كاملة لانه حتى ما قبل بالغ مكلف فتكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه  
المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة  
في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا  
صححت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تأخر  
المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كن كفل بدين عن مفلس حتى  
يؤاخذ به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص  
بالاصيل \* بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل  
حلول الاجل \* لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل  
على التزامها حالة \* وقوله وانما ضمت المالية اليها جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه  
ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كافي حق الحر \* فقال انما ضمت  
مالية الرقبة الى الذمة لاجل احتمال الدين في حق المولى ليكن استيفاء الدين من المالية  
التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد \*  
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا  
ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرما للحقوق الواجبة  
عليه ولا مبطلا لها الا ترى انه لو اخلف كفيل به ثم كفل به انسان بعد موته صح ولو كان  
موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صححت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لان  
برائة الاصيل توجب برائة الكفيل الا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه  
لو حفر ثرا في الطريق قتل فيهما مال او انسان بعد موته يجب الضمان عليه فلا يبقى  
عليه الدين الواجب في حياته كان اولى فثبت ان الدين باق في الذمة بعد الموت وهو  
واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب به في الآخرة  
بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء يثبت حق  
الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذا الاستيفاء هو المطلوب منها فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم  
ان المطالبة مملوكة ايضا لكنه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء  
كدره لانسان اسقطها اخر في البحر كانت مملوكة لصاحبها ولا يأخذها للعجز والعجز عن  
المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كمالو كفل عن حتى مفلس وكالو كان الدين مؤجلا \* قالوا  
وجميع ما ذكرنا مؤيد بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بجنادة رجل من الانصار  
فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم ذرهم ان اودينار ان فامتنع عن الصلوة  
عليه فقال هل و ابو قتادة رضي الله عنهما هما على بارسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسمع  
الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ومتى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه فبقى مانعا  
\* والجواب عنه اننا لانسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا \* لان ذلك العدم اي

وانما ضمت المالية اليها  
في حق المولى وقال  
ابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله صح لان  
الدين مطالب به لكنا  
عجزنا عنها والجواب  
عنه انه غير مطالب به  
لان ذلك انعدم لمعنى  
في محل الدين لا لعجزنا  
لمعنى فينا

عدم المطالبة باعتبار معنى في المحل وهو ضعف الذمة او خرابها فيكون الدين غير مطالب  
بنفسه اعني فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا العجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا  
يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كذا هنا \* بخلاف الدرّة الساقطة  
في البحر فان العجز عن الاخذ لمعنى فينا لانها غير ممكن الاخذ في نفسها \* وبخلاف  
الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق  
المطالبة كما كان اذا استحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الافلاس  
لا يتحقق عنده فتصح الكفالة \* وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على  
سبيل التأجيل فتصح التزامها بعقد الكفالة \* واستدل لهم بالحديث ليس يصح اذ ليس  
في الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وليس فيه ايضا ان هذه كفالة صحيحة مبتدأة على وجه يثبتى عليه احكام الكفالة من  
توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمال الاقرار واحتمل العدة  
وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لاتصح للقائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا  
خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم كما كان يتبين بالمال لان الظاهر هو امكن القضاء قبل  
الهلاك كذا في الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان سقوط الدين عن الميت وتعدى الايجاب  
عليه لضرورة ضعف الذمة او خرابها للذمة الميت الديون مضافا صفة مصدر محذوف اى  
لزوم مضافا الى سبب صح في حيوته بان حفر بئرا في الطريق فتلف فيها انسان او مال بعد  
موته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمن المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق  
عليه لان سبب الضمان لما وجد منه في حالة الحيوة امكن اسناد الوجوب الى اول السبب وقد  
كانت الذمة صالحة للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة  
عن الايجاب بامكن اسناده الى حال كمال الذمة \* ولهذا اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها  
ولكنها اذا تقوت بالمؤكد احتملت صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفילה لانه ترك  
مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وقد صار المال  
هو الذمة في بعض المحال تحمل الدين كفى العبد والمريض واذا كان كذلك يبقى الدين  
بقائه فتصح الكفالة وكذا اذا خلف كفילה لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمة الاصيل  
في تحمل المطالبة تقوت ذمته بعد موته بقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين في ذمته فتصح الكفالة  
وقيل مناه لان السقوط لضرورة ضعف الذمة صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفילה  
لاندفاع الضرورة وذلك انه اذا خلف مالا امكن استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصى به  
لتعلق حق الغريم بالمال في حال المرض ولما تعلق الدين بالمال حال قيام الذمة والمتعلق  
بالمال لا يكون الا للاستيفاء بقاء الدين بعد الموت لان سقوطه لم يكن باعتبار برائة من عليه  
الحق اصلا بل لضرورة راجعة الى المحل فيقدر بقدرها فاذا وجد له محل بوجه يبق والمال  
محل الاستيفاء فيبقى في حق الاستيفاء والمال يبق صح الكفالة \* واذا خلف كفילה تحول الدين

فلهذا لم يمته الديون  
مضافا الى سبب صح  
في حيوته ولهذا صح  
الضمان عنه اذا خلف  
مالا او كفילה

الى ذمته بخراب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لادى اصل الدين ولكنها يعتقد مجوزة لتحول الدين الى ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين او وهب له يتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت الضرورة ههنا الى التحول ليكن ايفاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك تصح الكفالة \* فالطريق الاول يقتضى ان يصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثانى يوجب ان يصح عن الكفيل دون الاصيل اليه اشير في الطريقة البرغرية \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قلنا المفسر المديون عدا فكفل بالدين الذى عليه انسان صحت وان لم يكن القصاص مالا \* لانه بعض ان يصير مالا بعفو بعض الشركاء او يمكن الشبهة فلتوهم توجه المطالبة في الدنيا بقضاء ذلك الدين يجعل الدين باقيا حكما فتصح الكفالة \* واما المنبرع اذا ادى فانما يصح لان الاداء يلاقى جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المديون مؤديا بل يبرأ كالمواريء رب الدين عنه والدين باقى في حق صاحب الدين لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر وحكم السقوط عن المديون لضرورة فوت المحل فيقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له كذا في الاسرار قوله ( وان كان شرع عليه بطريق الصلة ) اى وان كان ما وجب عليه بالحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر ونحوها \* بطل بالموت اى سقط به لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت به اولى \* الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظراله ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظراله قوله ( واما الذى ) اى الحكم الذى شرع للعبد وهو القسم الثالث \* فبناء على حاجته \* لان مرافق البشر اى ما يرتفقون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم \* لان العبودية لازمة للبشر فانها صفة تثبت فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله عز وجل وباحدائه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما تندفع به حوائجهم \* والموت لا ينافى الحاجة لانها تنبئ عن العجز الذى هو دليل النقصان وهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافى الحاجة \* واذا كان كذلك يبقى له اى للميت بما كان مشروعا له حاجته ما يقتضى به الحاجة \* ولذلك اى ولان بقاء التركة على ملكه للحاجة قدم جهازه ثم ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان في حال الحياة لباسه مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان يزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها فكذا بعد الممات \* وانما يقدم التجهيز على الدين اذ لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كفى المستأجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين

وان كان شرع عليه  
بطريق الصلة بطل  
الا ان يوصى فيصح  
من الثلث واما الذى  
شرع له فبناء على  
حاجته لان مرافق  
البشر انما شرعت  
لهم لحاجتهم لان  
العبودية لازمة  
للشروع الموت لا ينافى  
الحاجة فبقى له  
ما يقتضى به الحاجة  
ولذلك بقيت التركة  
على حكم ملكه عند  
قيام الدين عليه  
ولذلك قدم جهازه  
ثم ديونه ولذلك صحت  
وصاياه كلها واقعة  
ومفوضة

تعلقا مؤكدا \* ولذلك اى وبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذا لم تجاوز الثلث لان الشرع لما نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته صحت وصاياه \* واقعة اى منفذة بان اوصى بنفسه بشئ او تبرع في حال مرضه بشئ او اعاق عبد او دبره او ما شبه ذلك \* ومفوضة اى الى الورثة بان اوصى باعتاق عبد بعد موته او ببناء مسجد او رباط من ثلث ماله ونحوها \* ولذلك اى وبقاء ما ينقض به حاجته \* بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء له ولتخلص به من العذاب على ما قال عليه السلام \* يا مسلم اعق وانا اعق الله تعالى بكل عضو منه عضو من النار \* ويحتاج الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه دينه فيخلص به من العذاب ايضا فلذلك تبقى الكتابة بعد موته قوله (ولذلك) اى وللاحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب عن وفاء فتؤدى كتابته ويحكم بحريته في آخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقى ميراثا لورثته وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما \* وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه ينسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعى رحمه الله لان المقود عليه هو الرقبة اذ العقد يضاف اليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كاي يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد وقد فات بموته قبل سلامته له فيوجب انفساخ العقد كالمات عاجزا وكالمات المبيع قبل القبض \* ولانه لو بقى انما يبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ايسر بمحل للعتق ابتداء لما في العتق من احداث قوة المالكية وذلك لا يتصور في الميت \* ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الاداء \* وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى امكن القول ببقاء الكتابة لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند ادائه البدل بالكلام السابق وذلك قد صحح ولزم في حال الحياة فوته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحلية فيبطل الحكم \* بوضع ما ذكرنا ان الصحيح اذا علق طلاق امرأته بشرط ثم جن او اغشى عليه فوجد الشرط يقع الطلاق وان لم يكن الجنون او لم يغمى عليه اهل للايقاع عند وجود الشرط ولو ابانها وانقضت عدتها ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق لانه لم يبق محلا للطلاق \* ولو اوصى بعتق عبده او قال لعبده انت حر بعد موتى كان صحيحا ولو قال بعد موتك كان انهوا فعرنا ان الفرق ثابت بين موت المولى وبين موت المكاتب \* ونحن نقول المكاتب عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق والزوم فان المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل الزوم وهو معنى قوله المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة

ولذلك بقيت الكتابة  
وهي مشروعة  
لحاجة المكاتب وهي  
اقوى الحواجج الا  
ترى انه ندب فيه  
حط بعض البدل فاذا  
جاز بقاء مالكية  
المولى بعد موته ليصير  
معتقا فلان يبقى هذه  
المالكية ليصير معتقا  
اولى

والمولى ملك في مقابلته مال الكتابة من حيث يطالبه بذلك ويحبسه عليه وان لم يملك اصل المال وثبت للمكاتب بما ملك حق ان يؤدي الكتابة من ملكه فيخرجه نفسه وحرية كما ثبتت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال فهذا يتم ملكه بالقبض في رقية المال والمكاتب يتم احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان لكل احد حق قبل صاحبه بالمقدح المالكية الثابتة بهذا العقد وتبين ان مالكية المكاتب تثبت لحاجته الى احراز نفسه وصورته معتقبا واسطة هذه المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصورته معتقبا واسطته واحرازه الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد وهي اى حاجة المكاتب الى الحرية اقوى الحوائج لان الحرية رأس مال الحى في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات لان الرق اثر الكفر الذى هو موت حكمه ويدخل بالعتق في احكام الاحياء والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره وآتوهم من مال الله الذى اتيكم \* ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه بصيرورته معتقبا فلا يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء وقوله واما المملوكية فتابعة في الباب جواب عما يقال لو قلتم ببقاء ملكية المكاتب لزم القول بقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول بقاء مملوكيته بعد الموت لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنهى عن الذل والهوان واذا لم تبقى المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فتفسخ الكتابة \* فقال بقاء المملوكية يكون تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه \* وبانه اذا قلنا نحننا الى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بقاء المملوكية ومخيلة التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقيق المالكية وايستوى مقصودا بالبقاء انما المالكية هي المقصودة استدلالا بجانب المولى لكن من شرط بقاء المملوكية ليمكن ابدال العتق فيها بتحقيق المالكية والشروط اتباع بقاها تبعا \* يوضحه ان المكاتب يبقى بعد الموت مالكا من وجه لامن كل وجه لانه كان في حال الحياة كذلك ومن ضرورة بقائه مالكا من وجه ان يبقى معه مملوكية من وجه اذ لو لم يبق مملوكا من وجه لصار مالكا من كل وجه ولم يكن في حال الحياة كذلك \* ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق اوجود شرطه وتقرر به مالكيته التى استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى اخر اجزاء حيوته لان الارث ثبت من وقت الموت فلا بد من اسناد المالكية والعتق المقررا الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا كذا في الطريقة البرغرية \* ومن اصحابنا من حكم بقاء المملوكية قصدا فقال لما جاز ان تبقى مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا جاز ان تبقى مملوكية المكاتب بعد موته ليصير حرا لان المملوكية التى هي تنهى عن الضعف البق بحال الميت من المالكية التى هي ضرب قوة والدليل على جواز بقاء المملوكية

واما المملوكية فهي  
تابعة في الباب

بعدموته لحاجته ان كفن العبد بعدموته على ولاء ولا سبب لاستحقاقه عليه سوى المملوكية  
\* ومنهم من يقول لا يحكم ببقاء المملوكية ولا يجعله حرا بعد الموت ولكننا نسند حريته الى  
حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى التركة لان الذمة لا تبقى  
مخلاصا للدين بعد الموت ولهذا حل الاجل بالموت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة  
فرغت الذمة منه وفراغ ذمة المكاتب بوجوب حرمة الا انه لا يجوز الحكم بحريته مالم يصل  
المال الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته \* ومنهم من  
يقول لا حاجة الى ابقاء المملوكية فان حكمنا بحريته بعد الموت ثم اسندناها الى حال الحيوة لان  
المقصود من ابقاء المقدس حرية اولاده وسلامة اكسابه لا حريته قصدا والولد قائم قابل للعق  
والكسب قابل للملك ولكن الشرط ونقود العتق في المكاتب فيثبت عتقه شرطا لا مقصودا فلا  
يراعى فيه كون المحل قابلا لهذا الحكم كان الملك في الغلب لما ثبت شرطا للملك البديل لا مقصودا  
بنفسه ثبت عنه اذا البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان الغصب مالكا وابقا وقت الاداء  
\* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المكاتب خطأ وقد ترك وفاء بمكاتبته حيث يضمن القاتل  
قيمه لاديه وحكم بموته حرا لكان المضمون دينه \* لانا اسندنا حريته الى آخر اجزاء  
حيوته والجرح وجدقة له ومن جرح مكاتبنا عتق ثم ترى يضمن قيمته لاديه لان الوجوب  
مضاف الى الجرح وهو عتق في تلك الحالة \* ولا يلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل  
بشيء لا يجوز ابصاؤه وصيته وكذا لو قذفه انسان بعدموته عن وفاء واداء بدل كتابته لا يحد  
ولو حكم بحريته في حال حيوته لجاز ابصاؤه ولحد قذفه \* لانا قد بينا ان اسناد حريته في حكم  
الكتابة للضرورة فلا يظهر فيما لا ضرورة فيه \* ولان الحرية الثابتة بالاسناد ثابتة من وجه  
دون وجه فلا يثبت بها الاحصان والحد لا يجب بقذف غير المحصن فاما الحرية فيثبت مع الشبهة  
وكذا الميراث فلا يمنع للاسناد بثبوتها قوله (ولهذا) اي ولانه تبقى بعد الموت ما ينقصى به حاجة  
الميت \* وجبت المواريث اي ثبتت بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في  
اوائه بعدموته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه فقامه ليكون  
انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون نظرا من هذا الوجه ولكن من حيث ان  
حقيقة الانتفاع لا يحصل له وفي الانتفاع الحكمى وهو حصول التوابل الى الوارث والاجنبى  
سواء لا يكون فيه زيادة نظر فكان نظرا له من وجه فهذا معنى قوله نظرا له من وجه \*  
بخلاف تعلق حتى الغريم بماله وايضادته فان نفقه راجع اليه لان الدين حائل بينه وبين  
الجنة فكان ابصاؤه سببا بوصوله الى الجنة وخلاصه من العذاب فكان نظرا له من كل وجه  
وقوله دينا متعلق بالنسب والسبب جميعا ودينا كولى العتاقة والمواالات والزوج والزوجة  
\* اودينا بلان نسب وسبب كعامة المسلمين فان مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال  
الذى اعد لحوائج المسلمين قوله (ولهذا) اي ولان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان  
المواريث تجب بهذا الطريق \* صار التعلق بالموت اي تعلق الايجاب به سواء كان اسقاطا

ولهذا وجبت  
المواريث بطريق  
الخلافة عن الميت  
نظره من جهة حتى  
صرفت الى من يتصل  
به نسبنا اودينا  
اودينا بلا نسب  
وسبب

بان قال اذا امت فانت حرا وتملكك بان اوصى بشئ من ماله والمراد من التعليق الاضافة بخلاف  
سائر وجوه التعليق حتى صح تعليق التملك به اذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح  
بسائر الشروط \* ولزم تعليق العتق به بحيث لم يحجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر  
الشروط بهذه المثابة حتى جاز ابطاله بالبيع \* وكذا التعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب  
في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف سائر التعليقات \* وحاصل هذا الفصل ان بيع  
الدبر المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى بان قال له بده اذا امت فانت حر  
او انت حر عن دبر منى او دبرك لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز \* واتفقوا على ان بيع الدبر  
المقيد بان قال المولى ان مت من مرضى هذا او ان قدم غائبى او ان شفى الله مريضى فانت  
حر بعد موتى يجوز \* احتج الشافعي رحمه الله بان التدبير وصية لانه ايجاب مضاف الى  
ما بعد الموت ولهذا يعتبر من الثلث ولو كان ايجابا للحال لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع  
التصرف كما اذا اوصى به لرجل \* ولا يقال هذه وصية لازمة لانها تعليق عتق بشرط  
\* لا نقول لزوم من هذا الوجه لا يمنع التصرف في ان بيع العبد المحلوف بعتقه جائز سواء  
علق عتقه بشرط كائن كجئ غدا وبشرط فيه خطر كدخول الدار \* ونحن نقول هذا  
شخص تعليق عتقه بمطلق موت المولى فوجب ان لا يجوز بيعه كافي ام الولد \* وتحقيقه  
ما اشير اليه في الكتاب ان الموت من اسباب الخلافة لما بنا في الوارث \* فيصير التعليق اى  
تعليق الايجاب اسقاطا كان او تملكيا بالموت وهو امر كائن بيقين ايجاب حق لن وقعه له الايجاب  
في الحال بطريق الخلافة عن الميت \* وقوله وهو كائن بيقين لبيان تحقيق الخلافة فان الموت  
لما كان كائنا لا محالة كان التعليق به اثباتا للخلافة بلا شك \* قال القاضى الامام  
ابوزيد والامام فخر الدين البرغرى رحمهما الله ان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه  
للموصى له مقبدا على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة كالنسب  
والولاء \* وذلك لان حال الموت حال زوال الملك وتعليق الايجاب اسقاطا كان او تملكيا  
بحال زوال الملك لا يصح فعلم ان السبب يكون منعقا حال بقاء الملك والحق ثابت لكن  
على سبيل التأجيل \* الا ترى ان الخلافة يعنى الخلافة الثابتة بالشرع اذا ثبت سببها وهو  
مرض الموت ثبت بذلك السبب حق للخليفة وهو الوارث بصير المريض بثبوت ذلك الحق له  
مجبورا عن التصرف الذى يبطل ذلك الحق \* فكذلك اذا ثبت سبب الخلافة \* بالنص اى  
بتنصيب الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا وقال بعده انت حر بعد موتى او اذا امت فانت  
حر يثبت للموصى له وللعبد بهذا السبب حق في الموصى به وفي الرقبة في الحال على وجه  
يصير الموصى مجبورا عن ابطاله اذا كان لازما \* وصار المال من ثمراته اى ثمرات ثبوت  
سبب الخلافة يعنى به ان الايصاء اثبات للخلافة والملك يثبت حكما لثبوت سبب الخلافة لان  
يكون الايصاء تصرفا في المال قصد افائه لو قال اوصيت لفلان بثلث مالى ولا مال له يصح حتى  
لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تملكيا للمال قصدا كان قيام المال شرطا

ولهذا صار التعليق  
بالموت بخلاف سائر  
وجوه التعليق لان  
الموت من اسباب  
الخلافة فيصير  
التعليق به وهو كائن  
بيقين ايجاب حق  
للمال بطريق الخلافة  
عنه

\* وبديل ان الملك يثبت الموصى له بموت الموصى من غير قبول كما ثبتت في المواريث ويمتنع بالدين كما تمتنع به ملك وارث فثبت ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة للحال ويثبت حكمه عند الموت ولما كان سببا للحال يثبت للموصى له حق في الحال يصير حقيقة عند الموت كما في حق الوارث فينظر من بعد اى من بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان كان الحق غير لازم باصله كما في الوصية بالمال كان للموصى ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب الخلافة وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم فلم يلزم سببه ايضا \* قال القاضي الامام رحمه الله الخلافة في المال لا تلزم لانها خلافة تبرع بالمال ولو وهب ونجز الايجاب لم يلزم مالم يسلم ويقع الملك فهذا اولى \* وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق في نفسه لان العتق لازم لا يحتمل النقص فحق العتق الثابت بناء على ثبوت السبب لا يحتمله ايضا كما في ام الولد \* ولزم في سببه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقص لكونه يمينا فتعليقه بالموت الذي هو كائن لا محالة وسبب الخلافة اولى بالزوم \* وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتى اضافة وليس بتعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تأخر الحكم عن زمان الايجاب \* فلذلك اى للزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر \* قال شمس الأئمة رحمه الله هذا السبب يعنى التدبير تقوى من وجهين \* احدهما ان المتعلق بما لا يحتمل الابطال \* والثاني ان التعليق بما هو كائن لا محالة وهو موجب للخلافة فهذه القوة لا يحتمل الابطال والفسخ بالرجوع عنه ويجب للمدبر به حق الحرية في الحال على وجه يمتنع به ويثبت استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله \* بخلاف التعليق بسائر الشروط فان دخول الدار ونحوه ليس بكائن لا محالة والتدبير المقيد ليس بكائن لا محالة والتعليق بمجئ رأس الشهر ليس بسبب الخلافة والوصية برقة العبد لغيره تملك يحتمل الابطال بعد ثبوته \* والى هذا المعنى اشار القاضي الامام رحمه الله ايضا فقال التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غدا وانما اضيف الى الموت الذى هو سبب الخلافة فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق العتق بعد الموت كالتسبب فيصير حكمه مأخوذا من اصلين لامن اصل واحد كقول الرجل لا خراعتك عبيدى ان شئت فانه يلزم ويقتضى الجواب في المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق بشرط المشية يمين بالعتق فيلزم ومن حيث انه مفوض الى مشيئة تملك اذا المالك هو الذى يفعل ان شاء وان شاء يترك فيقتضى الجواب في المجلس كقول امر عبيدى يدك فيؤخذ حكمه من اصلين لامن اصل واحد \* فتبين بهذا انه لا بد من الامرين المذكورين في الكتاب للنقص عن عهدة ما برد سؤ الاعلى هذا الاصل \* وصار ذلك اى المدبر في عدم جواز البيع لاستحقاق حق العتق \* كام الولد فانها استحققت بسبب الاستيلاء شيئين \* حق العتق للمحال لما بينا من تعلق العتق بالموت الذى هو امر كائن وهذا بالاتفاق \* وسقوط التقويم عند ابي حنيفة

الا يرى ان الخلافة اذا ثبتت سببا وهو مرض الموت للوارث ثبت به حق يصير به المريض محجورا فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال من ثمراته فينظر من بعد فان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى للزوم في نفسه ولزومه وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحققت شيئين حق العتق لما بينا وسقوط القوم عند ابي حنيفة رحمه الله لان التقويم بالاحراز يكون وقد ذهب

رحمه الله حتى لا تضمن بالغصب ولا باعناق احد الشريكين نصيبه منها عنده \* وعند ابي يوسف  
ومحمد رحمه الله هي متقومة لان الثابت حق العتق وذلك مؤثر في امتناع البيع دون  
سقوط التقوم كفي المدبرة الا ان المدبرة تسعى للغرماء والورثة وام الولد لا تسعى لهم لانها  
مصرفوفة الى حاجته الاصلية وحاجته مقدمة على حق الغرماء والورثة سكا حته الى الجهاز  
والكفن اما التدبير فليس من اصول حوايجهم فيعتبر من الثلث \* وابو حنيفة رحمه الله  
يقول ان التقوم يثبت بالاحراز فان الصيد قبل الاحراز لا يكون متقوما وبعده يصير متقوما  
وقد ذهب الاحراز ههنا \* لان الامة في الاصل اى الاصل في الامة انها تخرز للماليتها  
والمصلحة منها تابعة ولهذا صح شراء اخته من الرضاع وشراء الامة الجوسية وشراء الاخوين  
وان لم يوجد فيهن المصلحة فاذا صارن فراسا بالاستيلاء صارن محصنة محرزة للمصلحة كالمسكوحة  
وصارت المالية منها تابعة وذلك لانه لم يوجد في الشرع صورة يكون الاحراز للامرين  
مقصودا فاذا ثبت الاحراز للفراس مقصودا لم يبق الاحراز للمالية مقصودا فصار الاحراز  
عدما في حكم المالية \* فلذلك اى لعدم الاحراز ذهب التقوم وقد انفصل ملك المصلحة عن ملك  
المالية كما في المنكوحة فيجوز ان تبقى المصلحة وتذهب المالية فتعدي الحكم الاول وهو ثبوت  
حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر \* لوجود معناه وهو تعلق العتق بالموت  
الذي هو كائن لا محالة \* دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجب وهو الاحراز للمصلحة  
ولهذا فارق المدبرة ام الولد في انها لا تسعى للورثة والغرماء وتسعى المدبرة لهم لان صفة  
المالية والتقوم للمم تبق في ام الولد لا تعلق بها حق الغرماء والورثة فلا تسعى لهم بل تعنى من كل  
المال والمدبرة لما حرزت للمالية لا للمصلحة تقوم في حق الغرماء والورثة فينطبق بها حقهم  
فلذلك وجب عليها السعاية لهم قوله (ولهذا) اى ولان الملكية تبقى بعد الموت بقدر ما يقضى  
به حاجة الميت قلنا ان المرأة تفصل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم  
للمحاجة ما لم ينقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقى موقوفا  
على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي واوارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع  
الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح فتقوم مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر كيف  
وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو اسنة قبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله  
عليه وسلم الانساؤه تعنى لو علمنا ان الرسول عليه السلام يغسل بعد الوفاة لما غسله الانساؤه  
\* وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امرائه ان يغسلوه وكذا ابو موسى الاشعري  
رضي الله عنه \* بخلاف المرأة اذا ماتت لم يكن زوجها ان يغسلها وقال الشافعي رحمه الله له  
ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها الموت غسلتك وكفنتك وصليت  
عليك \* وقد غسل على فاطمة رضي الله عنهما بعد موتهما \* ولان الملك جعل كالقائم في حق  
الرجل لحاجته الى الفصل فجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الرجل مشترك بينهما ولنا ان النكاح  
موتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كالموقوف قبل الدخول بها وذلك لان

لان الامة في الاصل  
يخرز للماليتها والمصلحة  
تابعة فاذا صارن  
فراسا صارن محصنة  
محرزة للمصلحة والمالية  
تابعة فصار الاحراز  
عدما في حق المالية  
فلذلك ذهب التقوم  
وهو غرة المالية  
وان شئت بفترة المصلحة  
فتعدي الحكم الاول  
الى المدبر لوجود  
معناه دون الثاني  
ولهذا قلنا ان المرأة  
تفصل زوجها بعد  
الموت في عدتها لان  
الزوج مالك فبقى  
ملكه الى انقضاء  
العدة فيما هو من  
حوايجهم خاصة بعد  
الموت بخلاف المرأة  
اذا ماتت لانها لم تكن  
وقد بطلت اهلية  
المملوكة

المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت \* فلا تبقى اى المملوكة حقاً لمرأة  
 \* لان ذلك اى المملوكة حق عليها فلا يمكن ابقاؤها حكماً بعد وفات المحل بالموت لعدم الحاجة  
 الى ابقائها نظراً الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف المالكية فانها شرعت  
 للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة \* ثم استوضح انقطاع  
 النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة على الزوج بعد موت المرأة حتى حل له  
 الزوج باختها واربع سواها من غير تراخ ولو بقي بعد موتها ضرب من الملك لوجب  
 مراعاته بالعدة لان ملك النكاح ثبوتاً لم يشرع غير مؤكد حتى تأكد بالجملة اى الشاهد  
 \* والمسأل اى المهر \* والحرمية اى حرمة المصاهرة فكذا في حال الزوال بالموت وجب  
 مراعاة حقه بالعدة لان النكاح اذا تأكد لا يمكن قطعه بمرة بل يجب العدة ليشترق  
 الانقطاع بمضيقها فيصير حق الزوج مؤدى بالبقاء على ملكه مدة ويعود حق المرأة في  
 نفسها اليها وههنا لم يجب العدة اصلاً فلم ان في جانبها لم يوجد شئ من الملك \* ومعنى قوله  
 عليه السلام \* غسلكت قتت باسباب غسلك \* وقد روى ان ام ايمن غسلت فاطمة رضى الله  
 عنهما ولو ثبت ان علياً غسّلها فذلك لادعائه لخصوصية به حيث قال ابن مسعود رضى الله  
 عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا  
 والاخرة قوله (واما الذى لا يصلح لحاجته) اى الميت وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه  
 شرع لدرك النار ولتشفى الصدور ولا بقاء الحيوية على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق  
 اهلاً لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها \* وقد وجب القصاص عند انقضاء حيوة المقتول وعند  
 انقضاء حيوة لا يجب له اى لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء  
 دينه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلاً \* وقد وقعت الجناية على حق  
 اولياء الميت من وجه لا تنفعهم بحيوته فانهم كانوا يستأنسون به وينتصرون به على الاعداء  
 وينتفعون بماله عند الحاجة فلو جبا القصاص للورثة ابتداء يعنى لا يثبت للميت او لاثم ينقل اليهم  
 بحيث تجرى فيه سهام الورثة كما ينقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول منفعة انتشى  
 لهم دون الميت ولو وقع الجناية على حقهم من وجه والسبب \* انعقد للميت لان المتلف  
 نفسه وحيوته وقد كان منتفعاً بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة  
 على حقه فيبغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية  
 الوجوب له وجب ابتداء لولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت للملك للمولى في كسب  
 عبده المأذون ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد وكما ثبت للملك للموكل ابتداء عند تصرف  
 الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل \* وبؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه  
 سلطاناً بين ان ابتداء ثبوت القصاص لولى القائم مقام المقتول كذا في المبسوط وغيره قوله  
 (ولهذا) اى ولما ذكرنا من الوجهين \* صح عفو الوارث عنه اى عن القصاص ارض عن القاتل  
 قبل موت المجرم استحساناً والقياس ان لا يصح لان حقه انما يثبت بعد موت المورث نعمه قبل

فلا تبقى حقاً لها لان  
 ذلك حق عليها الا  
 نرى انه لا عدة عليه  
 بعد ما ولو بقي ضرب  
 من الملك لوجب  
 مراعاته بالعدة لان  
 ملك النكاح لم يشرع  
 غير مؤكد الا ترى  
 انه يؤكّد بالجملة والمال  
 والحرمية واما الذى  
 لا يصلح لحاجته  
 فالقصاص لانه شرع  
 عقوبة لدرك النار  
 وقد وجب عند  
 انقضاء الحيوية وعند  
 ذلك لا يجب له الا ما  
 يضطر اليه لحاجته  
 وقد وقعت الجناية  
 على حق اوليائه من  
 وجه لا تنفعهم  
 بحيوته فلو جبا  
 القصاص للورثة  
 ابتداء والسبب قد انعقد  
 للميت ولهذا صح  
 عفو الوارث عنه  
 قبل موت المجرم  
 وصح عفو المجرم  
 ايضا

موت المجرع يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته فيكون باطلا كالوارث من عليه دين لمورثه قبل موته \* وصح عفو المجرع استحسانا ايضا والقياس ان لا يصح لان القصاص انما يجب بعد الموت للوارث لا للمورث لما بينا ان الوارث هو المنتفع به دون المورث فيكون المورث بعفو مسقطا حق الغير ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما باطل \* وجه الاستحسان ان السبب يجعل قائما مقام حقيقة وجوب الحق في صحة العفو ثم باعتبار نفس الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد الموت والمورث بعد الموت ليس باهل ان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار اصل السبب الحق للمورث لان السبب جنابة على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق فصحة عفو الوارث استحسانا مراعاة للواجب وصحة عفو المورث ايضا استحسانا مراعاة للسبب \* وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى \* فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور \* فيجب تصحيحه بقدر الامكان قوله (ولهذا قال ابو حنيفة) اي ولان القصاص يجب بعد انقضاء الحيوة \* قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير مورث يعني لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة \* لما قلنا الغرض درك الثار اي الحق يقال ادرك ثاره اذا قتل قاتل حيمه \* وان تسلم اي وسلامة حيوة اولياء المقتول وعشائره كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوه \* وذلك اي الغرض المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء \* وقوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لما كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة الحيوة للاولياء كان ينبغي ان لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور الباقيين \* فاجاب بقوله لكن القصاص الى آخره كذا قيل \* والاولى ان يقال لما بين انه يثبت للورثة ابتداء شرع في بيان انه يثبت لكل واحد على الكمال لانه يثبت قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم \* فقال لكن القصاص واحد يعني في جانب المحل وهو القاتل بلا خلاف لانه لم يباشر الا قتلا واحدا فلا يجب عليه الاجزاء واحد ولا حاجة لصحة الوجوب الى اثبات التعدد حكما \* وكل واحد كانه يملك وحده يعني في جانب المستحقين هو في حكم التعدد لان الاجاب لهم لم يستقم الا بهذا الطريق ذلك لان القصاص لا يحتمل التجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض وقد ثبت بسبب لا يحتمل التجزى وهو القتل وقد تعذر اجاب البعض ابتداء بالاجاع فاما ان تكامل في حق كل واحد منهم او يبطل لتعذر اثباته متجزيا ولم يبطل بالاجاع فثبت انه تكامل في حق كل واحد كان ليس معه غيره \* بمنزلة ولاية النكاح فانها تثبت لكل واحد من الاولياء كان ليس معه غيره \* وهذا ليس باجباب زيادة في حق القاتل لان هذا التعدد لا يظهر في حقه بوجه واحد اذا كان كذلك ملك كل واحد منهم الاستيفاء بانفراده لانه لازية في حق من عليه القصاص \* فاذا عفا احدثهم او استوفاه سقط القصاص اصلا لان في صورة الاستيفاء قد فاق المحل فيستحيل بقاؤه بدون المحل وفي صورة العفو لو بقينا القصاص

ولهذا قال ابو حنيفة  
رحمه الله ان القصاص  
غير مورث لما قلنا  
ان الغرض به درك  
الثار وان تسلم حيوة  
الاولياء والعشائر  
وذلك يرجع اليهم  
لكن القصاص  
واحد لانه جزاء قتل  
واحد وكل واحد  
منهم كانه يملكه وحده  
فاذا عفا احدثهم او  
استوفاه بطل اصلا

الباقين بعد عفو احدهم كان من ضرورته تعدد القصاص الواجب في المحل وهو غير متعدد في المحل بالاجماع وقبل العفو لو قلنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لا يكون من ضرورته تعدد القصاص كذا في المبسوط \* ثم القصاص وان بطل في صورتين لكن المال يجب في صورة العفو للباقي ولا يجب شيء في صورة الاستيفاء للباقي ولا للقاتل الذي وجب القصاص عليه بناء على ان تميز القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يجب المال لان القتل حينئذ يصير في معنى الخطاء فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص لا يجب شيء لان الامتناع من جهته \* فالتعذر في مسألة العفو من جانب من عليه القصاص اذا امتناع مراعاة الحرمة لبعض نفسه فان بعض نفسه قد حجب بالعفو فصار في معنى الخطاء فيجب المال لغير العافي ولا يجب للعافي شيء لان تعذر الاستيفاء في حقه كان باسقاطه \* والتعذر في مسألة الاستيفاء من جانب من له القصاص لانه لا يقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كالا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلذلك لا يجب شيء قوله (وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صفارا) في قول ابي حنيفة رحمه الله \* وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى رحمه الله لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبروا لان القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدية وكالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لا ينفرد احدهما بالاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب \* وهذا لان الواجب قصاص واحد لان المقتول نفس واحدة ويكون ذلك واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجنابة وردت عليه ثم تثبت للورثة اربعة بطريق الخلافة ولهذا تثبت على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند انقلاب القصاص ما لا يعفو احدهم فان نصيب الباقي ينقلب ما لا على قدر سهامهم فكان نصيب كل واحد منهم جزءا منه لان استحقاق الميراث بسهام منصوص عليها كالنصف والثلث والرابع ونحوها وبذلك بعض القصاص لا يمكن استيفاء الكل \* ولا يقال انه غير متجزئ لاستحالة قتل بعض الشخص دون بعضه فلا يتصور ان يثبت للورثة متبعضا \* لانا نقول انه لا يتجزؤ وقوما في المحل فاما في حق الاستحقاق فيجوز ان يتجزأ لانه حكم شرعي فيجوز ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لو عفا واحد لم يسقط كل الحق حتى انقلب ما لا لانه لما تجزأ وقوما في المحل كان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا ويتزولوا باجمعهم منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وله ابن ثم مات الابن عن ابنين وجب القصاص لهما واستوفيا دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعي اثبات الحق لكل واحد على الكمال وانه متمتع لانه تعديد التحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو الارث فان المزاوجة متى ثبتت منع الاثبات لكلا \* والجواب ان وجوب القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف بآثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزئ لان الاستيفاء لا يتجزئ وما لا يتجزئ اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوت الكل موجود في حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم كلاكنا

وبذلك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صفارا عند ابي حنيفة رحمه الله

واذ وجب كلاً اطلاقاً الاستيفاء لكل واحد فلا يحتاج الى انزالهم منزلة شخص واحد \*  
واندفع قولهم بأنه اثبات التعدد لانا لا ثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف هذا التعدد  
الى كل واحد كانه المتفردين كما اذا قتل جماعة واحداً يقتض الكلى به هذا الطريق فان القتل  
الحاصل في المحل يضاف الى فعل كل واحد منهم اذا صلح للاضافة اليه واما احد المولدين  
فانما لا ينفرد بالاستيفاء لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يثبت له بالملك وانه  
ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحد المولدين في الامة ولاية تزويجها بانفراده اما القرابة  
فسبب كامل لاستحقاق الكلى وانما لا يثبت عند المزاجعة للتضايق لاخلل في السبب بمنزلة  
الجمعة في التركة ولا تجرى ههنا لان المحل لا يقبله فائتناً كلاً وكذا الحكم في القصاص  
الموروث لان كل وارث استحق جزءاً منه بعدموت المورث بالنص وثبوت الجزء مما لا يجزى  
كثبوت الكلى وذكر الجزء فيما لا يحتمل الوصف بالتجزى كذكر الكلى فيثبت لكل واحد منهم  
الكلى باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة كاهل كذا في المبسوط قوله  
(ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب) اي لا يملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص اذا  
كان في الورثة كبير غائب وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان في استيفائه شبهة العفو  
موجودة لاحتمال ان يكون الغائب قد نفى عن القاتل والحاضر لا يشعربه وعفو الغائب  
صحیح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلهذه الشبهة يمنع الاستيفاء وهذا المعنى لا يوجد عند صغير  
بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفو بعدلوه وشبهة عفو توهم  
اعتراضه لا يمنع استيفاء القصاص \* ويلزم على هذا الجواب ان السارق يقطع بخصومة  
المودع عند غيبة المالك ان احتمل ان المالك قد وهبه من السارق واقبله بالملك وكذا يقطع  
بغيبة الشهود مع توهم الرجوع \* فاشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه  
مندوباً اليه شرعاً يعني انما اعتبرنا هذا الموهوم لان المولى مندوب الى العفو والانسان يرغب  
فيما يندبه الشرع اليه فاعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده في المنع من الاستيفاء فاما  
الشاهد فقير مندوب الى الرجوع والمالك غير مأمور بالاقرار فبقى مجرد الوهم فلا يعتبر  
على ان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب تأخير الاستيفاء الى حضور الغائب لاسقاط القود  
اصلاً وهناك اعتبار يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقدم فلا يدل اعتبار الموهوم ههنا على  
اعتباره هناك قوله (ولذلك) اي ولان القصاص يجب للورثة ابتداءً لا بطريق الارث قال ابو حنيفة  
رحمه الله فيما اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخوه غائب واقام بينة على ذلك تقبل ويحبس  
القاتل لانه صار منهما بالدم فاذا حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل  
امادة البينة وعندهما لا يكلف امادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث  
واحد الورثة ينصب حصماً عن الميت فيما يثبت له وعليه والبنية متى اقامها خصم لم يجب امادتها  
بعد ذلك \* الا ترى ان القتل لو كان خطأ لم يكن على الغائب اذا حضر ان يعيد البينة

ولا يمكنه ان كان فيهم  
كبير غائب لاحتمال  
العفو ورجحان جهة  
وجوده لكونه مندوباً  
شرعاً ولذلك قال ابو  
حنيفة رحمه الله في  
الوارث الحاضر اذا  
اقام بينة على القصاص  
ثم حضر الغائب  
كلف امادة البينة

ليست في نصيبه من الدية فكذلك هذا \* وعند أبي حنيفة رحمه الله لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لارتأوا عن المقتول لا يكون بعضهم نائبا عن البعض في إثبات حقه بغير وكالة منه كالأول اشتروا عبد أو جحد البائع فأقام أحدهم البيعة فالبينة التي أقامها الحاضر لا تثبت القصاص في حق الغائب فلا بد له من إعادة البيعة ليتمكن من الاستيفاء لانا نجعل كل وارث في حق القصاص كأنه ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذي أقام البيعة ثبوته لغيره \* وهذا بخلاف الخطأ فان موجب المال موروث للورثة عن الميت بعد الفراغ من حاجته بمنزلة سائر الأموال فينصب كل وارث خصما عن الميت وعن سائر الورثة في إثباته كذا في المبسوط قوله ( وإذا انقلب القصاص مالا ) إشارة إلى الجواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث بالاجماع \* فقال وإذا انقلب القصاص مالا بالصلح أو بعفو البعض أو بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون الميت ويفقد وصاياه ويجرى فيه سهام الورثة \* لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى \* وعند الضرورة وهي تعدل الاستيفاء \* تجب الدية خلفا عن القصاص كاتجيب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى \* وكاتجيب الفدية عند تعذر القضاء في باب الصوم \* فاذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد الميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كأنه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطأ \* وذلك أي الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان له الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تقويت دمه وحيوته لكننا اثبتنا الورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت وان درك الثار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لانه مقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا لا ترى توضيح لقوله كأنه هو الواجب في الاصل أو توضيح لمفارقة الخلف الاصل في حق الميت \* لاختلاف حالهما أي حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذلك ههنا قوله ( ولهذا ) أي ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند أبي حنيفة رحمه الله لان درك الثار حاصل لهم ويجب للمقتول ثم ينقل إلى الورثة بطريق الخلافة عندهما ويجب القصاص للزوج والزوجة عندهما \* وقال ابن أبي ليلى ليس للمأحق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالهقد لان المقصود في القصاص التشقي والانتقام ويختص به الأقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق

وإذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا لا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود يتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما ولهذا وجب القصاص للزوج وللزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك الثار

في القصاص \* ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة اى لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقربة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية \* ويصلح سببا لدرك النار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقربة بل فوقها فتثبت ان الزوجية تصلح لاستحقاق القصاص على الاصلين والى الاصلين اشار الشيخ رحمه الله بقوله سببا للخلافة ودرك النار \* واهذا اى ولان النكاح يصلح سببا وجب بالزوجية نصيب في الدية \* وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجوبها بعد الموت والزوجية تقطع بالموت \* ونحن نقول انها مال الميت حتى تقضى منها ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله \* وقوله الزوجية ترتفع بالموت وسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتبهة لازوجية قائمة في الحال \* الا ترى ان سائر الاموال يستحق بهذه الزوجية فكذا الدية وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عرو على وعامة الصحابة رضى الله عنهم \* ثم استوضح المسلمين بقوله الا ترى ان للزوجية مزية تصرف في المال اى في المال فان بين الزوجين من البسولة في الاموال ما لم يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل المحبة والاتحاد \* فصار اى النكاح كالنسب في صلاحيته لاستحقاق القصاص والدية قوله ( واما احكام الآخرة فاربعة ) ايضا كاحكام الدنيا \* احدها ما يجب عليه على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض \* والثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم \* والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات \* والرابع ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات \* لان القبر اى ثبوت هذه الاحكام في حق الميت باعتبار ان القبر لميت كالرحم للماء والمهاد للطفل من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء ولاحكام الآخرة \* روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب \* او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب \* فكان لميت فيه حكم الاحياء فارجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين في الرحم حكم الاحياء فارجع الى احكام الدنيا وذلك اى ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعدما مضى اى يحزى عليه في هذا المنزل وهو القبر للابتلاء في الابتداء وهو سؤال المنكر والنكير فان سؤلهما من الابتلاء والفتنه واهذا سمي فتاى القبر \* وقد روى عن سفيان الثوري رحمه الله انه قال اذا سئل الميت من ربك ترا أى له الشيطان في صورة فيشير الى نفسه اى اناربك فهذه فتنة عظيمة جعلها الله تعالى مكرمة للمؤمن اذا ثبتته ولقنه الجواب فلذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت يدعوله باثبات ويقول لاصحابه سلوا عنه انتيبت فانه الآن يسأل تنويها متعلق بمعنى الابتلاء اى جريان الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره ومباهاته على اقرانه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان بعون الله الكريم المنان بشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا

ولهذا وجب  
بالزوجية نصيب في  
الدية الا ترى ان  
للزوجية مزية  
تصرف في المال  
فصار كالنسب واما  
احكام الآخرة  
فاربعة ما يجب له وما  
يجب عليه مما اكتسبه  
في حياته وما يلقاه من  
ثواب وكرامة او  
عقاب وملامة لان  
القبر لميت كالرحم  
للماء والمهاد للطفل  
وضع فيه للاحكام  
الآخرة روضة دار  
او حفرة نار فكان له  
حكم الاحياء وذلك  
كله بعدما مضى عليه  
في هذا المنزل الابتلاء  
في الابتداء والله اعلم

شك ان ذلك اعلاء الشان وسبب المباهاة على الاقران وهذا في حق المسلم فاما في حق الكافر  
فالسؤال للالزام والتجليل لاللا كرام والتجليل نرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة  
بكرمه وفضله وان يعيدنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المذم الديان ذو الطول  
والفضل والاحسان

( باب العوارض المكتسبة )

انما جعل الجهل من العوارض وان كان امرا اصليا لانه امر زايد على حقيقة الانسان وثابت  
في حال دون حال كالصغر \* ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك  
تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيارا بقاءه فكان مكتسبا من هذا الوجه  
\* وجعل السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله في قدرة العبد لان سببه وهو شرب  
المسكر باختياره وغرضه من الشرب حصول السكر كما ان غرض شارب الماء حصول الرى  
فكان السكر مضافا الى كسبه نظرا الى السبب والغرض \* ولا يلزم عليه الرق فانه جعل من  
العوارض السماوية وان كان سببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر ليس حصول  
الرق \* ولان السبب هو الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد والاستيلاء ليس في قدرته واختياره  
فكان الرق سماويا قوله ( اما الجهل فكذا ) قبل الجهل اعتقاد الشئ \* على خلاف ما هو به \* واعترض  
عليه بانه يستلزم كون المعلوم شيئا اذا الجهل يتحقق بالمعوم كما يتحقق بالوجود او كون المعلوم  
الجهول غير داخل في الحدود كلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عندا حتماله وتصوره واحتراز  
به عن الاشياء التي لاعلم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم  
رحمه الله في كتاب رياضية الاخلاق الجهل يذكرو براديه عدم الشعور ويذكرو براديه الشعور  
بالشئ \* على خلاف ما هو به \* ويذكرو براديه السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين \* وقال عمرو  
بن كلثوم \* الا لا تجهلن احد علينا \* فيجهل فوق جهل الجاهلين \* فانقسم الاول فطرية وليس بعيب  
لشموله قال الله تعالى لو الله \* اخرجهكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا \* وانما العيب التقصير  
في ازالة الجهل ودواؤه التعلم \* والقسم الثاني هو الغلط ودواؤه التوقف والتثبت وسببه  
الجهل الخلقى مع الجملة والعمى \* والقسم الثالث سيد كر في وضعه ان شاء الله عز وجل  
\* المكابرة والجحود الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى \* وجحدوها  
وستيقنن انفسهم ظلما وعلوا \* وعن هذا قيل لو سال القاضى المدعى عليه بعد دعوى المدعى  
اتجحد ام تقر فبالجملة اجاب يكون اقرارا \* فالكفر جحد بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة  
على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمته الوهيت لا تعد كثرة ولا تخفى على من له ادنى  
لب كما قال ابو الغناية شعر \* فيا عجبا كيف يعصى الاله \* ام كيف يجحد جاحدا \* وفي كل شئ له آية  
\* تدل على انه واحد \* وكذا الدليل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والجمع الباهرة  
ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد  
انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس

( فلذلك )

( باب العوارض )  
( المكتسبة )

وهى نوعان من المرء  
على نفسه ومن غيره  
عليه اما التي من جهته  
فالجهل والسكر  
والهزل والسفه  
والخطاء والسفر  
والذى من غيره عليه  
الاكراه اما الجهل  
فاربعة انواع جهل  
باطل بلا شبهة لا يصلح  
عذرا اصلا في الآخرة  
وجهل هو دونه  
لكنه باطل لا يصلح  
عذرا ايضا في الآخرة  
وجهل يصلح شبهة  
وجهل يصلح عذرا  
اما الاول فالكفر من  
الكافر لا يصلح عذرا  
لانه مكابرة وجحد  
بعد وضوح الدليل

واختلف في بادنة  
الكافر على خلاف  
حكم الاسلام اما ابو  
حنيفة رحمه الله فقد  
قال انها تصلح دافعة  
للتعرض ودافعة  
لدليل الشرع في  
الاحكام التي تحتمل  
التغير ليصير الخطاب  
قاصرا عنهم في احكام  
الدنيا استدرجا بهم  
ومكرا عليهم وتركوا  
لهم على الجهل وعمهيدا  
لعقاب الآخرة  
والخلود في النار  
وتحقيقا لقول النبي  
عليه السلام الدنيا  
سجن المؤمن وجنة  
الكافر فاما في حكم  
لا يحتمل التبدل فلا  
حتى انه لا يعطى للكفر  
حكم الصحة بحال  
ولا يبنى على هذا انه  
جعل حكم الصحة بحال  
ويبنى على هذا انه  
جعل الخطاب بتحريم  
الجرم كانه غير نازل  
في حقهم في احكام  
الدنيا من النجوم  
واجباب الضمان  
وجواز البيع وما  
اشبه ذلك

فلذلك لم يجعل عذرا بوجه قوله ( وقد اختلف في ديانة الكافر على خلاف الاسلام ) اي  
في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله انها  
تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر مادان به لا يتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق ودافعه لدليل الشرع  
يعني ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير  
وتحريم نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقهم فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب  
في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه \* والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل  
فيما يتبدل من الاحكام بشرع جديد ان لا يثبت في حقنا بزول الخطاب حتى يلقنا لانه لا يمكن  
الايمان والعمل به قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد ما شاع يلزم لكل من علم به ومن لم يعلم لان  
الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد الناس وانما في وسعه الاشاعة في  
الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم فلا يعذر الجاهل بالخطاب  
بعد الاشاعة بلوغ الخطاب اليه حكما بصير بمنزلة من باغى الخطاب فلم يعمل به \* ثم بلوغ  
الخطاب لم يثبت في حق الكافر لانه لا يعتد صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع  
امرنا ان لا يتعرض له اذا قبل الذمة فيبقى على الجهل كما في الخطاب الذي لم يشع وخطاب نبي  
لم يثبت معجزته بعد وخرج الخطاب بانكاره الرسول ويأمر الشرع ايانا ان نتركهم عليه  
من كونه حجة في حقه فصار البلوغ وعدمه في حقه بمنزلة قوله ( استدرجا ) متعلق بقاصر  
اي قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدرج وهو التقرب الى  
العذاب بوجه لا شمول له به يقال استدرجه الى كذا اي ادناه منه على التدرج ومكرا \* وهو  
الاخذ على غرة \* وتحقيقا لقوله عليه السلام \* الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر \* فانه لا خطاب  
في الجنة ولا تكليف بل فيها ما تشتهي الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة \* وهذا في كل  
حكم يثبت بالشرع لا يثبت في حقنا الا بعد العلم بالخطاب وقوله يبقى على ما كان \* ثابتا فاما  
\* في كل حكم لا يحتمل التبدل فلا اي لا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى انه \* الضمير  
لشأن لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال يعني لا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والنار وما  
ياشبهه من الكفر اصلا لانه مما لا يحتمل ان يحل بحال والمغير انما يعمل فيما يحتمل ويبقى  
على هذا اي على ان ديانته دافعة عنده للتعرض والخطاب جميعا \* انه اي ابا حنيفة رحمه الله  
جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم  
الميتة في حق المضطر \* وما شبه ذلك نحو هبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر  
من قيمتها وكذلك اي ومثل تحريم الخمر تحريم الخنزير في ان الخطاب بالتحريم غير نازل  
في حقهم حتى كان الخمر والخنزير في حقهم كالشاة والخل في حقنا وهو قول ابي يوسف  
ومحمد رحمه الله ايضا \* وعند الشافعي رحمه الله لا يجب بالتلاف خمر الذي شئ سوا ان تلقه مسلم  
او ذمي \* وجعل اي ابو حنيفة رحمه الله لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا ادانوا بصحته بمنزلة  
نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسي بمحرم

وكذلك الخنازير وجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين لو قد فاحر قاذفهما  
واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا يفسخ ﴿ ٣٣٢ ﴾ حتى يترافعا فان قبل لا خلاف ان الديانة

ودخل بها لم يسقط احصائها حتى وجب الحد لهما على قاذفهما وعند ابي يوسف ومحمد  
والشافعي رحمهم الله لا يجب واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده خلافا لهم واو  
رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عنده حتى يحتل على الترافع  
ويفرق عندهم لانه اى ديانة البنت المنكوحه لا تصلح حجة متعددة على البنت الاخرى \* وضمن  
التعدي معنى الاجماع فوصل بكلمة على \* فكذلك اى فكما لم يجعل الدية متعددة في  
الارث وجب ان لا تجعل متعددة في هذه المسائل \* وحاصله انه ينبغي ان لا يعتبر دياتهم في اثبات  
هذه الاحكام لان في اعتبارها اثبات التعدي على الغير كما تعتبر في الارث قوله (هذا يتناقض) اى  
ما ذكر من عدم اعتبارها في هذه الصور يؤدى الى التناقض لانا قد اعتبرنا دياتهم في اخذ  
العشر لانا نأخذ نصف العشر من خور اهل الذمة اى من قيمتها اذا مر وها على العاشر \*  
والعشر من خور اهل الحرب اى من قيمتها باعتبار دياتهم ويجب ذلك على من تولى ذلك  
الامر حتى لو لم يأخذنا ثم ولم تعتبر دياتهم في حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعي  
رحمه الله \* وكذا الانكحة التى هى فاسدة بين المسلمين تقع صحيحة فيما بينهم اذا ادانوا بصحتها  
فان عامة العلماء قالوا فى ذمى تزوج اختين او عشر نسوة ثم فارق احدى الاختين ايشهما  
كانت او فارق الست من العشر فى حال الكفر ببقى نكاح من بقى اذا اسلموا على الصحة \*  
وقال محمد والشافعي رحمهما الله فى الحربى تزوج خمس نسوة فى عقد مفترقا وعقدة واحدة  
ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم يقلب صحيحا ولذلك قال  
الشافعي رحمه الله فى اهل الذمة تباعوا الخمر وتقايسوا ان العشر يؤخذ من اثمان الخمر  
وان علم به العاشر وان اسلموا بقوا على ذلك ولو وقع على الفساد لم يطلب الملك الفاسد  
بالاسلام ولم يثبت الملك على اصله فثبت ان هذه العقود تقع على الصحة بلا خلاف باعتبار  
دياتهم كذا فى الاسرار \* فلوم تعتبر دياتهم فيما بيننا لم تثبت هذه الاحكام بعد الاسلام  
واذا ثبت ان دياتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك تناقضا \* وهذه  
غير متعددة اى هذه الديانة التى توجب عينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا تسمى  
متعدية بالاتفاق مع وجود الزام فيها \* بل هى حجة عليهم فى اخذ العشر منهم فكذا  
فيما نحن فيه \* وقوله الا انه اى العشر او نصب العشر لا يؤخذ من الخنزير جواب  
عما يقال لما كان اخذ العشر بناء على دياتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير  
كما دانوا بتقوم الخمر فوجب ان يؤخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يؤخذ من  
قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية حياية الخنزير لنفسه فلا  
ملك حيايته لغيره وله ولاية حياية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى الى غيره قوله ( وحقيقة  
الجواب ) كذا يعنى ما قلنا انه تناقض لنع ورود السؤال وصحته فى نفسه فاما على تقدير صحة  
السؤال فالجواب اننا لا نجعل الديانة متعددة فى جميع ما ذكرنا من المسائل \* اما فى مسألة الخمر  
فلانها كانت منقولة فى الاصل لكن سقط تقوؤها بالاص \* ودياتهم لما نعت الا لزام بالدليل

لا تصلح حجة متعددة  
الا يرى ان المجوسى  
اذا تزوج ابنته ثم هلك  
عنوا عن ابنته اخرى  
انهم اتران الثلثين ولا  
ترث المنكوحه منهما  
بالنكاح لان دياتها  
لا تصلح حجة على  
الاخرى فكذلك فى  
ايجاب الحد على  
القاذف واستحقاق  
القضاء بالنفقة واجبا  
الضمان على متلف  
الخمر وجب ان لا  
تجعل حجة متعددة  
قلنا عن هذا تناقض  
لانا نجعل الديانة  
معتبرة لانا نأخذ  
نصف العشر من  
خور اهل الذمة  
والعشر من خور  
اهل الحرب خلافا  
للشافعي رحمه الله  
وهذه غير متعددة  
بل هى حجة عليهم  
الا انه لا يؤخذ من  
الخنزير لان امام  
المسلمين ليس له  
ولاية حياية الخنزير  
نفسه فلا يتعدى وله  
ولاية حياية الخمر  
لنفسه للتخليل فيتعدى  
وحقيقة الجواب اننا

لا نجعل الديانة متعددة لان الخمر اذا بقيت متقوة لم يثبت بالديانة الادفع الا لزام بالدليل فاما لتقوم فباقى على الاصل (اى)

وذلك شرط الضمان  
لان الضمان لا يجب  
بقوم المثلث لكن  
باتلاف المثلث واذا لم  
تضف الى تقوم المحل لم  
تصر متعدية وكذلك  
احصان المقدوف  
شرط لاعلة وانما  
العلة هي المقدوف  
واما النفقة فانما  
شرعت بطريق الدفع  
في الاصل الا يرى ان  
الاب يحبس بنفقة  
الابن الصغير كما يحل  
دفعه اذا قصد قتله  
ولا يحبس بدينه جزاء  
كما لا يقتل قصاصا واذا  
كان كذلك صارت  
الديانة دافعة لا  
موجبة بخلاف  
الميراث لانه صلة  
مبتدأة لو وجب  
بدياتها كانت الديانة  
بذلك موجبة لدافعة

اي الزمان اياهم سقوط التقوم بالدليل بقي تقومها على ما كان في الاصل فكانت دياتهم دافعة  
للزام لاثبتة للتقوم \* وذلك اي لتقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والمحال باوصافها  
شروط والضمان وجب جزاء على الجنابة فلا يجب بقوم المثلث لكن يجب باتلاف المثلث  
الذي هو فعله القائم به ولهذا سمي ضمان التعدي والكافر بدياته دفع سقوط التقوم  
فبقي التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذي  
الذي في زعم المثلث انه متقوم في حق الذي \* واذا لم يصف الضمان الى تقوم المحل لم تضر  
الديانة متعدية اذ لو كان مضافا اليه لكانت الديانة متعدية حينئذ لان التقوم ساقط في حق  
المسلم فلم يكن السبب موجودا في حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم في حقه  
بدياته الكافر وذلك غير جائز \* وكذلك اي وكا ان التقوم شرط الضمان احصان المقدوف  
شرط وجوب حد القذف لعلته انما العلة هي القذف لانه هو الجنابة الموجبة للجزاء  
ولهذا يضاف اليه والكافر بدياته منع سقوط احصانه الثابت قبل الوطئ فيبقى على ما  
كان فيجب الحد على القاذف مضافا الى قذفه الذي هو جنابة بوجود شرطه وهو الاحصان  
فكانت الديانة دافعة لا موجبة لان وجوب الحد لم يصف الى الاحصان \* فاما النفقة فانها  
شرعت اي وجبت بطريق الدفع في الاصل اي دفع الهلاك عن المنفق عليه لان سبب النفقة  
عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه من غير اتفاق يؤدي الى  
الهلاك اذ لبقاء للانسان عادة بدون النفقة فتبين ان ايجاب النفقة على الزوج لدفع الهلاك  
عن المرأة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت المرأة في طلب النفقة دافعة للهلاك عن  
نفسها بدياتها لبقائها محبوسة لحقه فلا يكون دياتها موجبة عليه شيئا \* والدليل على ان  
النفقة تجب بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير اي بسبب منعها عنه  
لانه يمنع النفقة منه يصير بمنزلة القاصد لهلاكه اذ لبقائه عادة بدون النفقة \* فيحل  
للابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او يحل للقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز بحبس  
ابيه لاجل النفقة \* كما يحل دفعه اي دفع الاب بالقتل او دفع الابن اياه بالقتل اذا قصد  
الاب قتل الابن \* ولا يحل حبس الاب بدين الابن جزاء اذا حبس جزاء الظلم والمطالة  
كما لا يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا ثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع \*  
واذا كان كذلك اي كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان الشأن كما بينا ان وجوب  
الضمان والحد والنفقة لم يثبت والديانة بل بشئ اخر كانت الديانة دافعة لا موجبة \*  
بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة ليس فيه معنى الدفع \* فلو وجب اي ثبت الميراث للبنت  
المنكوحة بدياتها كانت دياتها بحجة النكاح موجبة على البنت الاخرى استحقاقها زيادة الميراث  
لدافعة \* ولا يقال البنت الاخرى قدينية بحجة هذا النكاح ايضا حيث اعتقدت المحوسبة  
فيكون استحقاق زيادة الميراث عليها بناء على التزامها بدياتها \* لانا نقول لما خصمت الى القاضي  
في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك \* وقد ذكر في الاسرار ولا تراث المنكوحة بالنكاح لانه

فاسد في حق التي نازعت في الارث ودانت بالفساد \* وذكر في الطريقة البرغرية ان كثيرا من مشايخنا قالوا المذكور في هذه المسئلة قولها فاما على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان تستحق الميراث بالزوجة ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة \* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذالم يعتمد على شرع ولم يثبت بديانتنا لان نكاح المحارم في ديانتنا فاسد \* بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا في حقهم اذا اعتقدوا ذلك \* واذا لم يفسخ اي نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين فلم يجعل ديانة الذي ارفع الامر الى القاضي ملزمة على الذي رفعه اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما ألزمه صاحبه عليه \* وذلك لانهما قد دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدمنا على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو الملزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والاخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا نرافعنا جميعا لانهما قد التزم احكام الاسلام في هذه الحادثة فيجبري عليهما \* هذا اي ما اجبنا عن فصل النفقة جواب قد قيل \* فكانه رحمه الله يرض بهذا الجواب لان ابا يوسف ومحمد رحمه الله ايسلمان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلنا هاهنا صلة مبتدأة كالنكاح وسببها النكاح ايضا كما ان سبب الميراث وهو النكاح فلذلك اختار جوابا باخرا و اشار الى فساد هذا الجواب بقوله الجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد دانا بصحة فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فوجب عليه النفقة \* ولم تصح منازعة الزوج في منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اى من بعدما اقدم على الزوج ودان بصحته لانه التزم وجب النكاح حين اقدم عليه فلا يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق \* بخلاف منازعة من ايس في نكاحهما في مسئلة الارث وهي البنت الاخرى \* لانها لم تلزم هذه الديانة اي الديانة بصحة النكاح حيث نازعت في الارث ولم يسبق منهما ما يدل على الالتزام \* وقوله واما القاضي جواب عما يقال ان ديانته لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم يصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعديا اليه فقال انما لزم القاضي القضاء بالتقيد دون الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه بل تكون شرطا قوله ( واما ابو يوسف ومحمد رحمه الله فكذلك قالوا ايضا ) اي قالوا كمال ابو حنيفة رحمه الله ان ديانتهم دافعة للتعرض ودافعة للتعرض للدليل الشرع في الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطاب على ما كان في حقهم لكن هذا في كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه لو لم يرد الخطاب لبقى مشروعا في حق المسلمين فاما في حكم ضروري لم يثبت بطريق الاصلة في شريعة قط ولو لم يرد الخطاب في شريعتنا لم يمكن ابقاؤه في حق المسلمين فلا \* فنقوم الحرج و اباحه شرها ونقوم الحزير و اباحته كانت احكاما اصلية قبل شريعتنا فيقصور الدليل بسبب ديانتهم يمكن ان يبقى على الامر الاول اي على النكاح و اباحه فيجب القول بنكاح الحزير و الحزير في حقهم و بوجوب الضمان على تالفهما و بصحة نصرتهم فيما كان قال

( ابو حنيفة )

واذالم يفسخ بمرافعة  
احدهما فقد جعلنا  
الديانة دافعة ايضا  
هذا جواب قد قيل  
والجواب الصحيح  
عندي من فصل  
النفقة انهما لما تناكحا  
فقد دانا بصحته فقد  
اخذ الزوج بديانته  
ولم يصح منازعته من  
بعد بخلاف منازعة من  
ليس في نكاحهما لانه  
لم يلتزم هذه الديانة  
واما القاضي فاما  
يلزمه القضاء بالتقيد  
دون الخصومة واما  
ابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله فكذلك  
قالا ايضا لانهما قالوا  
ان تقوم الحزير و اباحه  
شرها ونقوم الحزير  
واباحته كان حكما  
ثابتا اصليا فاذا قصر  
الدليل بالديانة بقي  
على الامر الاول فاما  
نكاح المحارم فلم يكن  
الا صليبا يرى انه كان  
لا يصلح للرجل اخته  
من بطن واحد في  
زمن آدم صلوات الله  
عليه

وإذا كان كذلك لم يجوز استبقاؤه بقصر ٣٢٥ الدليل ولأن حد القذف من جنس ما يدركه بالشبهات فلا

بدمن أن يصير قيام  
دليل التحريم شبهة  
وبالقضاء بالنفقة على  
الطريق الأول باطل  
لما قلنا وإما على هذا  
الطريق فلأنه من  
جنس الصلات  
المستحقة ابتداء حتى  
لم يشترط لها حاجة  
المستحق والجواب  
لأبي حنيفة رحمه الله  
أن الحاجة الدائمة  
بدوام الجنس لا يرددها  
المال المقدر فتحقق  
الحاجة لاحتالة وإما  
الشافعي رحمه الله  
فأنه جعل الديانة  
دافعة للعرض لا غير  
حتى لا يحد الذمي  
بشرب الخمر فاما  
سائر الأحكام فلا  
يثبت والجواب عنه  
أن تقويم الأموال  
واحسان النفوس  
من باب العصمة  
وتفسير العصمة بالحفظ  
فيكون في تحقيق  
العصمة بدياتهم حفظ  
عن التعرض أيضا

أبو حنيفة رحمه الله \* فاما نكاح المحارم فلم يكن أصليا في شريعة وإنما شرع في شريعة آدم  
عليه السلام بطريق الضرورة بدليل أنه لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه وإنما كان يحل له  
اخته من بطن آخر ولم يبق مشروعا بعده فعمل أنه كان ضروريا \* وإذا كان كذلك أي كان  
جواز نكاح المحارم غير أصلي لم يجوز استبقاء جوازه وإحله لقصر الدليل أي بسبب نصوره  
عنهم \* فهذا الطريق يقتضي عدم صحة نكاح المحارم في حقهم إلا أن الأمر لما ترك التعرض  
أهم لم ينعهم عن ذلك كما لم ينعهم عن عبادة الأوثان \* فإذا رفع أحدهما الأمر إلى القاضي  
وجب عليه القضاء بالقسح لفساد النكاح \* وإذا وطئها بهذا النكاح سقط أحصانه لأنه وطئ  
بالنكاح الفاسد فلا يجب الحذف بقذفه \* ولأن حد القذف يعني وإن سلمنا أن النكاح صحيح  
فيما بينهم لا يجب الحذف على قاذفه أيضا \* لأن قيام دليل التحريم أي تحريم الشرع المحارم عاما يصير  
شبهة في دمه الحد عن القاذف فإن في زعم القاذف أنه صادق في قوله يازاني لقيام دليل الحرمة  
وأن كان في زعم المقتوف أنه كاذب \* وهذا الطريق يشير إلى أن النكاح صحيح \* والقضاء  
بالنفقة على الطريق الأول وهو أن نكاح المحارم ليس بأمر أصلي باطل لما قلنا أنه لا مال يمكن  
أصليا لم يجوز استبقاؤه لقصور الدليل فلا يوجب النفقة لفساده كالأنكحة الفاسدة بين المسلمين  
\* وأما على هذا الطريق الثاني فكذا يعني أن الطريق الثاني هو أن النكاح صحيح والحد  
يسقط بالشبهة وإن كان يقتضي أن يصح القضاء بالنفقة لأنها لا تسقط بالشبهة ولكنه لا يصح  
أيضا على هذا الطريق لأن النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالمرث  
لأنها تجب بطريق الدفع كما قاله أبو حنيفة رحمه الله بدليل أنه لم يشترط لجوب النفقة على  
الزوج حاجة المرأة فإنها وإن كانت غنية فائقة في اليسار تستوجب النفقة على الزوج  
ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت عند عدم الحاجة بوجود اليسار كما لا يجب نفقة  
الصغير على الأب ونفقة الأبوين على الولد إذا كان لهم مال \* وإذا كان كذلك لا يمكن  
القول بإيجابها على الزوج لأن ديانتها نصير حينئذ موجبة كما قلنا جميعا في مسألة الميراث وهو  
خلاف الإجماع \* والجواب لأبي حنيفة رحمه الله عن هذا الكلام أن الحاجة الدائمة بدوام  
الحس لا يرددها المال المقدر يعني أنها وإن كانت غنية تحتاج إلى النفقة لأن احتياجها لحقه  
على الدوام وماله وإن كان كثيرا مقدر فلا يفي بالحاجة الدائمة لأنه لا يفي مع دوام الحس  
وثبت أن وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا \* ولما لم يحل هذا الجواب عن تكلف اختار  
الشيخ في فصل النفقة جوابا آخر كما بينا قوله ( وأما الشافعي رحمه الله فإنه جعل الديانة دافعة  
للتعرض لا غير ) يعني لم يجعلها دافعة للخطاب لأن خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول  
المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة أو تقديرًا بالإشاعة في دار الإسلام وهو من أهل الدار وإنكاره  
تعت وجهل والجهل لا على سبيل التعت ليس بعذر رفع التعت أولى إلا أن الشرع أمرنا أن  
للتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دأبوا به من الأحكام كما لا يدل  
على صحة ما دأبوا من الكفر فما يرجع إلى التعرض من الأحكام لا يثبت في حقهم وما لا يرجع

وقد بينا ما يبطل به مذهبه وتبين أن ما قلنا من باب الدفع ولا يلزم عليه استهلاكهم الزوا

اليه يثبت فلا يجب على الذمي حد الشرب لانه شرع زاجرا في المستقبل وفي ايجابه عليه تعرض له في المستقبل \* فاما سائر الاحكام مثل اثبات التقويم ويجاب الضمان على المثلث وصحة البيع ويجاب النفقة على الزوج ويجاب الحد على القاذف فلا يثبت لان ديانة الكافر ليست بحجة على غيره بل اثرها في دفع التعرض عنه لا غير \* والجواب عنه اى عن كلام الشافعي لابي حنيفة رجهما الله ان تقويم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسيرها الحفظ عن التعرض فيكون في تحقيق العصمة لفسوسهم واموالهم تحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا يعني كان اسقاط حد الشرب عن الكافر بديانته له من باب ترك التعرض وحفظه عنه اثبات تقويم الخمر وبقاء الاحصان بديانته من باب الحفظ عن التعرض ايضا لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن تعرض المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم عند الاتلاف فكان ذلك من ضرورات الحفظ عن التعرض كسقوط حد الشرب \* ولا يلزم عليه اى على ما ذكرنا ان ديانتهم معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطاب عنهم عدم اعتبار ديانتهم في استحلال الربوا حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي اخر ثم تراجعا الى القاضى او اسلا واسلم احدهما يجب نقضه كالو باشره مسلم ولم يعتبر في ذلك ديانته لحل ذلك التصرف وجوازه \* لان ذلك اى استحلال الربوا منهم ليس بديانة لان من ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى \* فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربا وقد نهوا عنه \* وذلك اى استحلال الربوا منهم في كونه فسقا مثل خيانتهم فيما اؤتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي صلى الله عليه وسلم \* لانهم نهوا عن ذلك اى عن الخيانة على تاويل المذكور فكانت الخيانة منهم فسقا لاديانة \* ولهذا ذمهم الله بقوله \* يحرفون الكلم عن مواضعه \* فكذلك الربوا وذلك الاستحلال منهم بمنزلة ما لو استحلوا الزنا والسرقة فان ذلك لا يعتبر في حقهم حتى يجب اقامة الحد عليهم لانه فسق منهم وليس بديانة لان الزنا والسرقة حرامان في الاديان كلها فكذلك استحلال الربوا ولهذا يستثنى عليهم هذه الاشياء في عقد الذمة فشرط عليهم ان لا يقتلوا وان لا يسرقوا وان لا يزناوا وان لا يستربوا \* والا يقال ينبغي ان يكون استحلال الربوا فسقا من اليهود فان النهى تحقيق في حقهم دون غيرهم من الجوس وعبدة الاوثان الذين لم يؤموا بكتاب ولا نبي \* لانا نقول كان شرع تحريم الربوا حاما ولم يكن الربوا مشروعا قط في دين من الاديان لانه من باب الظلم وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت ليعتبر مانعا من بلوغ الخطاب فيثبت التحريم في حق الجميع \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما استثنى عليهم انواع تصرف يقع بيننا وبينهم على الشراكة كالربوا ونحوه لانه لو جاز لهم مباشرتها واعتادوا فيما بينهم فعلوا مثل ذلك في عقودهم معانقذ على التاجر الاحتراز عنه فاما عقود معاملات تجرى بينهم خاصة لا يتعدى شرها لينا فتركوا وديانتهم كالاتكة وشرب الخمر قوله (واما القسم الثاني) وهو الجهل الذي دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح عذرا ايضا فجهل صاحب الهوى في صفات عروجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصير وكذا

وذلك لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما اؤتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا كاستحلالهم الزنا وما القسم الثاني فجعل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل واحكام الآخرة وجهل الباغي لانه مخالف للسبيل الواضح الصحيح الذي لاشبهة فيه

في سائر الصفات \* ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته \* وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا \* اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء \* انزله بعلمه \* ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين \* ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات فانها تدل على ان الله تعالى صفات هي معان وراء الذات \* واما العقل فهو ان المحدثات كادت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا لما قادرا سمعا بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة ومع وبصر وان تكون هذه الصفات معاني وراء الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحى لحيوة له وقادر لا قدرته ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له وكذا في جميع الصفات \* وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزعه عن القيصة والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان مذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة \* وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والتكبر وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عمادون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها \* ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهل اليها جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر \* وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد فان لم يكن له تأويل فحكمه حكم النصوص كما سنبينه لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العادل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لا يحجة على وجهه بعد جاحدها مكابرا هاندا \* وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روى ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكثر القتال والقتل بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنهم يئنا وبينكم كتاب الله تعالى ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكمنا من كل جانب فن اتفق الحكماء على امامته فهو الامام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختر من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابي موسى الاشعري وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لابي موسى نزع لهما والاثم تنفي على واحد منهما فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لابي موسى انت اكبر سناني فاعزل

عليها ولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات  
 وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبغه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي  
 من اصبغي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات  
 وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبغه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت  
 خاتمي هذا في اصبغي فعرف على رضى الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على على  
 رضى الله عنه قريب من اثني عشر ألف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك  
 حكم الله واخذ يحكم الحكمين فهو لاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب  
 فقد كفر \* وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه يخالف للدليل الواضح فان امامة على رضى الله  
 عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله به والرضا  
 بحكم الحكم فيما لانس فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف  
 يكون مصيبة \* وكذا المسلم لا يكفر بالمصيبة فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على من تركب الذنب  
 في كثير من الآيات كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى يا ايها الذين  
 آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا عسى  
 ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم \* وتوبوا الى الله جميعا اليه المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح  
 الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر \* الا انه اى لكن صاحب الهوى او الباغى \* متأول  
 بالقرآن اى متمسك به مؤول له على وفق رأيه \* فان نافي الصفات متمسك بانه تعالى وصف  
 ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت  
 قديمة ولكانت اغيارا للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد \* ومجوز الحدوث  
 في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك \* هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام  
 \* هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك \* والباغى اخرج بقوله تعالى ان الحكم  
 الا لله \* ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نار اخلاد فيها \* ومن يقبل مؤمنا  
 متمردا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح  
 عذرا في الآخرة \* ولكنه اى هذا الجاهل وهو الباغى وصاحب الهوى لما كان من المسلمين  
 لانه بالباغى اخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يفعل فيه \* او بمن يتحمل الاسلام يعنى اذا  
 خلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمة  
 \* لزنا مناظرته والزامة قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتأويله الفاسد \* فاذا استعمل الباغى  
 الاموال او الدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم بااحتها في حقه بتأويله كما حكمنا  
 باباحة الخمر في حق الكافر بدايته لانه يعتقد الاسلام حقا فاما من مناظرته والزمام الحجة عليه  
 بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والازمام منقطة فوجب العمل بدايته في حقه فلذلك قلنا  
 اذا اتلف الباغى مال العادل اى نفسه ولا منعه له بضمن كالتلفه غيره لبقاء ولاية الازمام  
 وكذلك اى وكوجوب الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الازمام

فكان باطلا كالاول  
 الا انه متأول بالقرآن  
 فكان دون الاول  
 ولكنه لما كان من  
 المسلمين او بمن يتحمل  
 الاسلام لزنا مناظرته  
 والزامة فلم نعمل  
 بتأويله الفاسد وقلنا  
 في الباغى اذا اتلف  
 مال العادل او نفسه  
 ولا منعه له بضمن  
 وكذلك سائر  
 الاحكام تلزمه

باقية \* فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الا لزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل  
بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد النوبة كالم يؤخذ اهل الحرب به بعد  
الاسلام \* وقال الشافعي رحمه الله يلزم الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام  
وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتأويله لانه مبطل  
في ذلك وكيف يعتبر اعتقاده بعدما التزم احكام الاسلام لاثبات امر على خلافه \* بخلاف  
الحربي لانه غير ملتزم حكم الاسلام اصلا \* ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب  
رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن  
فهو موضوع وكل مال اتلف بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو  
موضوع \* وان تبلغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الاسلام في  
حقهم كالمواضع بجمهر شرعي بان قبل الكافر الذمة لان جميع الشرع فيما يحتمل الثبوت  
والسقوط لا يلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدت الحجة فكان تدين كل قوم عن تأويل  
بمنزلة تدين الآخر من غير منية لاحدهما على الآخر والاستحلال بحكم مخالفة الدين حكم  
يحوزان يكون كما جاز لنا في البغاة وان كانوا مسلمين فساوى تدينهم تديننا حال قيام الحرب وانقطاع  
ولاية الا لزام بالمنعة القائمة كما جعل كذلك في اهل الحرب وحق الانكحة \* وهذا بخلاف الاثم  
فان الباغي باثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام  
ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابا الا ان يعفو فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كافي الجزاء  
وانما وجب شرعا فلا يجب الا بعلم الخطاب والتأمل فيه \* وبخلاف المباغي الذي ليس  
بممنوع لان المانع من اتبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان جهله بالحجة بسبب زعمه في الاعراض  
عن سماع الحجة والتأمل فيه ولا عبرة لتعنت فصار العدم به كان لاعدم كذا في الاسرار  
\* وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ  
كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين المقاتلتين بتأويل الدين في الاجكام اصل \*  
وقد روى عن محمد رحمه الله انه قال افترى في اهل البغي اذا اتاوا بان يضمنوا ما اتلفوا من  
النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم  
خطاؤهم في التأويل الا ان ولاية الا لزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان  
في الحكم ولكن نفى به فيما بينهم وبين ربهم ولا نفى اهل العدل بمثل لانهم محقون في قتالهم  
وقتلهم يمثلون الامر كذا في المبسوط \* وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع  
التأويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى  
لو ان قوما غيروا تأويلين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم  
اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل قوله ( ووجبت المجاهدة لمحاربتهم )  
اي لاجل محاربتهم يعني انما وجبت مقاتلتهم بطريق الدفع لان تجنب ابتداء كمنحجب مقاتلة  
الكفار فان عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبة ولن نقاتلكم حتى تقتلونا يعني

فاذا صار للباغي منعة  
سقط عنه ولاية الا لزام  
فوجب العمل بتأويله  
الفاسد فلم يؤخذ  
بضمان

حتى تعزموا على القتال بالجمع والتحيز عن اهل العدل فدل انهم لم يعزموا على الخروج  
لا تعرض لهم بالقتل والحبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى  
على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا  
التي تبغى حتى تنفي الى امر الله والامر للوجوب \* ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهميج الفتنة  
واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين \* وخروجهم معصية في القيام بقتالهم  
نهى عن المنكر وهو فرض \* والامام فيه على رضى الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه  
مأمور بذلك بقوله امرت بقتال المارقين والناسكين والفاستين \* ووجب قتل اسرائهم  
والتدفيف على جريحهم ذكره هنا لفظ الوجوب وذكر في المبسوط بلفظة لا بأس فقبل  
لا بأس بقتل اسيرهم اذا كانت لهم فنة لان شره لم يندفع ولكنه مهور لوتخلص لتحيز  
الى فنته فاذا رأى الامام مصلحة في قتله فلا بأس بان يقتله \* واذا لم يبق لهم فنة لا يقتل  
لان اباحة القتل لدفع البغى وقد اندفع وكان على رضى الله عنه يحلف من باشره منهم ان  
لا يخرج عليه ثم يخلى سبيله \* وكذلك لا بأس بان يجهز على جريحهم اذا كانت فنتهم باقية  
لانه اذا برأ عاد الى الفتنة والشر بقوة تلك الفتنة \* ولان في قتل الاسير والاجهاز كسر  
شوكة اصحابه فاذا بقيت لهم فنة يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف ما اذا لم يبق لهم  
فنة والتدفيف الاسراع في القتل والمراد من التدفيف ههنا اتمام القتل ولم تضمن  
نحن اموالهم بالاتلاف لما ذكر في الكتاب \* ودماهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا  
يوجب همتنا \* ولم نحرر عن الميراث حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي ورثه  
لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث في الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع  
من الارث باختلاف ديانتهم والقول بحق فلا يصلح سبيل المحرمان كالقتل رجاء او قصاصا  
لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لا يصلح ان يكون  
سبيله \* وهم اهل البغى لم يحرموا عن الميراث حتى لو قتل الباغي اخاه العادل وقال  
كنت على الحق وانا الان على الحق ورثه ههنا حنيفة ومحمد رجهما الله وان قال كنت على  
باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رجه الله ليرثه بحال لانه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما  
لو قتله ظلما من غير تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على  
سائر ورثته انما يعتبر ذلك في حقه خاصة \* يوضحه ان تأويل اهل البغى عند انضمام المنة  
اليه يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق اهل الحرب وتأثير ذلك في اسقاط ضمان النفس  
والمال لافي حكم التوريث فكذلك تأويل اهل البغى \* ولهما ان المقاتلة بين الفتيين تأويل الدين  
فتستويان في الاحكام وان اختلفا في الامام كما في سقوط الضمان وذلك لان ولاية الازام  
لما انقطعت بالمنعة كان القتل منهم في حكم الدنيا في حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم اعتقدوا  
انفسهم على الحق وخصوصهم على الباطل فكانت مقاتلتهم الخصوم جهادا في زعمهم وامرا  
بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة \* وقوله اعتقاده لا يكون حجة على

ووجبت المجاهدة  
لحاربهم ووجب  
قتل اسرائهم  
والتدفيف على  
جريحهم ولم تضمن  
نحن اموالهم ودماهم  
ولم نحرر عن الميراث  
بقتلهم لان الاسلام  
جامع والقتل حق  
وهم لم يحرموا ايضا  
ان قتلوا ايضا عند ابى  
حنيفة ومحمد رجهما  
الله لان القتل منهم  
في حكم الدنيا بشرط  
المنعة في حكم الجهاد  
بناء على ديانتهم وان  
كان باطلا في حقيقة

ووجب حبس اموالهم زجرالهم ولم ﴿ ٣٤١ ﴾ تلك اموالهم لان اصل الدار واحدة وهى بحكم الديانة

مختلفة فثبتت العصمة

من وجه وهو الاسلام

دون وجه فلم يجب

الضمان بالشك ولم

يجب الملك بالشبهة

بخلاف اهل الحرب

لان الدار مختلفة

والمنعة متباينة من كل

وجه فطلت العصمة

لنا في حقهم ولهم في

حقنا من كل وجه

وكذلك جهل من

خالف في اجتهاده

الكتاب والسنة من

علماء الشريعة وائمة

الفقه او عمل بالغريب

من السنة على خلاف

الكتاب او السنة

المشهوره فردود

باطل ايس بعذر اصلا

مثل الفتوى ببيع

امهات الاولاد ومثل

القول بالقصاص في

القسامة ومثل استباحة

متروكة التسمية عمدا

والقضاء بالشاهد

الواحد وعين المدعى

لانا امرنا بالامر

بالعروف والنهي عن

المنكر والنصح لكل

مسلم وعلى هذا يبنى

ما ينفذ فيه قضاء

القاضي وما لا ينفذ

مورثه العادل فاسد لان اعتقاده كمالا يكون حجة على العادل في حكم التوريث لا يكون حجة في حكم سقوط حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الالتزام بانضمام المنعة الى التأويل جعل الفاسد من التأويل كالصحيح في ذلك الحكم فكذا في حق التوريث كذا في المبسوط قوله ( ووجب حبس الاموال ) اى اموال اهل البغى زجرالهم عن البغى وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم \* فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم ترد عليهم اموالهم لانها لم تملك لبقاء العصمة والاحراز فيها \* ولان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم يوجد لان دار الفئتين واحدة \* وقيل لعللى رضى الله عنه يوم الجمل الاتقسام بيننا ما فاء الله علينا قال فن يأخذ منكم مائشة وانما قال ذلك استبعادا لكلامهم واطهارا لخطائهم فيما طلبوا وقد جع ما صاب من عسكر اهل النهر وان في رحبة الكوفة فن كان يعرف شيئا اخذه وهى بحكم الديانة مختلفة حيث اعتد كل واحد من الفريقين ان الفريق الآخر على الباطل وان دماءهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم قوله ( وكذلك ) اى ومثل جهل الباغى وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة الواو بمعنى او مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد \* كان بشر المريسى وداود الاصبهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وبان المسالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها يقين فلا ترتفع بمعد الولادة بالشك \* وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لما راية اعتقها اولدها \* وقوله عليه السلام ايماءة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس رضى الله عنهما \* وما روى عن سعيد بن المسيب رجه الله انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبيعن في دين \* وما روى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينادى على المنبر الا ان يبيع امهات الاولاد حرام ولا رقى عليها بعد موت مولاهما وقد تلقاها القرن الثانى بالقبول وانما قد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا \* ومثل القول بالقصاص في القسامة \* اذا وجد القاتل ولا يدري قاتله نجب القسامة على اهل المحلة والدية على عاقل اهل المحلة عندنا ولا نجب القصاص بحال \* وقال مالك واجد بن حنبل والشافعى في القديم ان كان بين القاتل واهل المحلة عداوة ظاهرة اولوث وهو ما يغلب به على ظن القاضى والسامع صدق المدعى يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي بخسين يميناً انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل \* متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء المقتول الذى وجد في خير تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اى دم قاتل صاحبكم \* وحجة من ابى وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث المشهورة

المشهورة فان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتل وجديين  
 اظهرهم \* وروى زياد بن ابى مرجم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى  
 وجدت اخى قتيل فى بنى فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه  
 ولا علمنا له قاتلا فقال وايسر لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفي الحديث  
 \* ان قتلا وجديين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضى الله عنه عليهم  
 بالقسامة والدية فقالوا الايماننا تدفع عن اموالنا واما النادف عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم  
 بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتل بين اظهركم وكان ذلك منه بمحض من الصحابة  
 ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه الادلة  
 الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البيه على المدعى واليمين على من انكر فكان مردودا  
 \* ومثل استحابة متروك التسمية عدا عدا بقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن  
 وبالقياص على متروك التسمية بالنسيان مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه  
 وانه لفسق \* ومثل ايجاب القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعى عملا بما روى ان النبي عليه  
 السلام قضى بذلك مخالف للكتاب وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال  
 ذلك ادنى ان لا تباوا والحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البيه على المدعى واليمين على  
 من انكر كما مر بيانه في باب الانقطاع فيكون مردودا \* ففي هذه المسائل ونظائرهما ان اعتمد  
 الخصم على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على  
 الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا \* لانا  
 امرنا متصل بقوله ايسر بعد اصلا اى امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتصحيح  
 لكل مسلم ومن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتها او مخالفة  
 احدهما او من التصحیح الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا  
 ذلك ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا وجهه \* وعلى هذا وهو ان العمل  
 بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة المشهورة باطل يبتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضى ومالا  
 ينفذ فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة كافي هذه الامثلة لا ينفذ لانه باطل وان  
 عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهادات ينفذ قوله (واما القسم الثالث) وهو الجهل الذى  
 يصلح شبهة فهو الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة  
 وهو المراد بالصحيح \* او في غير موضع الاجتهاد اى لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه  
 \* صلى الظهر على غير وضوء يعنى غير عالم بعدم الوضوء \* ثم صلى العصر على وضوء  
 ذا كرا لذلك وهو يظن ان الظهر اجزاء لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسدة  
 كالظهر عندنا فكان عليه ان يعيدهما جميعا لان ظنه يجوز الظهر جهل واقع على خلاف الاجماع  
 لان ظهره فاسد بخلاف فكان من القسم الثانى لامن هذا القسم \* وكان الحسن بن زياد  
 رحمه الله يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم فاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه

واما القسم الثالث  
 فهو الجهل في موضع  
 الاجتهاد الصحيح او  
 في غير موضع  
 الاجتهاد لكن في  
 موضع شبهة اما  
 الاول فان من صلى  
 الظهر على غير وضوء  
 ثم صلى العصر بوضوء  
 وعنده ان الظهر قد  
 اجزاء فالعصر فاسدة  
 لان هذا جهل على  
 خلاف الاجماع وان  
 قضى الظهر ثم صلى  
 المغرب وعنده ان  
 العصر اجزى منه  
 جاز ذلك لانه جهل  
 في موضع الاجتهاد  
 في ترتيب الفوائت

ضعيف في نفسه فلا يثبت حكمه في حق من لا يعلم به \* وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان ذلك يجوز فهو في معنى الناسى للفائنة فيجزيه فرض الوقت \* ولان العصر لو لم يجوز انما لا يجوز باعتبار الترتيب وهو مجتهد فيه فكان ظنه في موضع الاجتهاد فيعتبر \* لكننا نقول ان كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي وكذلك ان كان ناسيا فهو معذور غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يتذكر فاما اذا كان ذا كرا وهو غير مجتهد فجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر \* فان قضى الظهر وحدها وهذا الفرع هو المقصود من ايراد هذا المثال ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر اجزأ أنه جاز المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه يجوز العصر جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا شرعيا \* وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي يجمع عليه فكانت متروكة بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدي بعدها ولم يعذر بالجهل فامساك العصر بسبب ترك الترتيب فضعيف يختلف فيه فلا تكون متروكة بيقين فلا يتعدى حكمه الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة في متروكة بيقين علما وعلا وهو كمن جمع بين حرو وعبد في البيع ثمن واحد بطل العقد فيهما بخلاف ما اذا جع بين قن ومدر كذا في المبسوط قوله (وقال اصحابنا) الى آخره اذا كان الدم بين اثنين فعفا احدهما ثم قتله الآخر عفا فان لم يعلم بعفو الشريك او علم بذلك ولم يعلم ان يعفو احدهما يسقط القود فعليه الدية كاملة في ماله عندها \* وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لان القود سقط بعفو احدهما علم الآخر به او لم يعلم اشتبه عليه حكمه او ام يشبهه في حق مجرم الظن في حق الآخر والظن غير مانع من وجوب القصاص بعد ما تقرر سبب كذا لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا كان عليه القصاص \* ومجتناب في ذلك انه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته فالاصل بقاءه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في دمه ما يندري بالشبهات \* وكذا اذا علم بالعفو ولم يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار معنى خفي وهو ان القصاص لا يحتمل التجزئ فانما اشتبه عليه حكم قد يشبهه فيصير ذلك منزلة الظاهر في ايراث الشبهة \* بخلاف ما اذا علم ان القود سقط بالعفو ثم قتله عدا حيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده واقدم على القتل مع العلم بالحرمة \* وقد يجوز ان يسقط القود باعتبار ظنه كما لو رمى الى شخص ظنه كافرا فاذا هو مسلم واذا سقط القود عنه بالشبهة لزمته الدية في ماله لان فعله عديم بحسب له منها بنصف الدية لان يعفو الشريك وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف ويؤدي ما بقي كذا في المبسوط \* فعلى هذا كان المراد من قوله لان جهله حصل في موضع الاجتهاد ان الاجتهاد يقتضي ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزئ لاثنين يوجب ثبوته لكل واحد منهما كلاً كولاية الانكاح على امرأته لان المراد منه ان بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو احد الشريكين لا يخرام مجتهد فيه كما ان الترتيب في المسئلة الاولى امر مجتهد فيه فان احدا من الفقهاء لم يقل بذلك \* وذكر في التهذيب ان القصاص اذا ثبت

وقال اصحابنا رجعهم  
الله فيمن قتل وله وليان  
فعفا احدهما عن  
القصاص ثم قتله  
الثاني وهو يظن ان  
القصاص باق له على  
الكمال وانه وجب  
لكل واحد منهم  
قصاص كامل فانه  
لاقصاص عليه لان  
جهله حصل في  
موضع الاجتهاد في  
حكم يسقط بالشبهة

لائين كان لكل واحد منهما ان يتفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفا احدهما  
كان للآخر قتله \* فعلى هذا كان سقوط القصاص بعفو البعض امرا مجتهدا فيه ان كان ذلك  
الاجتهاد صحيحا فلا يحتاج كلام الشيخ الى تأويل \* وفي حكم يسقط بالشبهة يعني بعدما حصل  
جهله في موضع الاجتهاد حصل في حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص فكان اولى بالاعتبار  
من الجهل في المسئلة الاولى قوله ( وكذلك ) اي وكما لولى القائل في ان الجهل يصلح شبهة  
\* صائم احتجيم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته \* وظن ان على ذلك التقدير اي تقدير  
ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة بالافطار بعدها \* او ظن ان على تقدير الاكل بعد حصول  
الافطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة \* وقوله لما قلنا متعلق بذلك لانه يتضمن جواب  
المسئلة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه الذي بينا يعني وكما يسقط  
القصاص بجهل الولى يسقط الكفارة بجهل صائم الى آخره لما قلنا ان حصول الجهل  
في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة معتبر وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد  
اذ لا وزاعى يقول بفساد الصوم بالحجامة ممتدا على قوله عليه السلام حين رأى رجلين  
جهم احدهما صاحبه افطر الحاجم والمحجوم \* وفي موضع يسقط بالشبهة لان كفارة الصوم  
تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة فيها على ما امر به \* وظن ان قوله وعلى ذلك التقدير  
زيادة وقعت من الكاتب وان قوله لم تلزمه الكفارة جواب المسئلة ولما قلنا متعلق به لان  
الكلام مستقيم متضح بدون تلك الزيادة \* ثم ما ذكر الشيخ من سقوط الكفارة بالظن في  
هذه المسئلة ليس بمجرى على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ذكر في شرح  
كتاب الصوم ان الصائم لو احتجيم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت مالا ولم  
يلغه الحديث نسخا او بالغه وعرف او تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه  
فان انعدام ركن الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد وفساده بالاستقاء والحض بخلاف  
القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر \* فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه  
فافتاء بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا تجب عليه الكفارة لان على العايم ان يعمل بفتوى  
المفتي اذا كان المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا  
فيما يفتي لانه لا دليل للعايم سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم  
يستف ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخا ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد  
رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى  
اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة \* وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار  
والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعايم ان يأخذ  
بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء  
والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله ايضا  
\* تبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الازاعي

وكذلك صائم احتجيم  
ثم افطر على ظن ان  
الحجامة فطرته وعلى  
ذلك التقدير لم تلزمه  
الكفارة لما قلنا ومثله  
كثير

ومن زنى بجارية  
امرأته او جارية  
والده وظن انها تحل له  
لم يلزمه الحد فيصير  
الجهل والتأويل في  
موضع الاشتباه شبهة  
في الحدود دون  
النسب والعدة بخلاف  
ما اذا وطئ جارية  
اخيه او اخته وكذلك  
حربي اسلم ودخل  
دارنا فشرب الخمر  
وقال لم اعلم بالحرمة فلم  
يحد بخلاف ما اذا زنى  
وبخلاف الذمي اذا  
اسلم ثم شرب الخمر  
وقال لم اعلم بحرمتها  
فانه يحد هذا بناء  
على هذا الاصل  
الذي ذكرنا

لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس قوله (ومن زنى بجارية امرأته) بيان القسم الثاني  
وهو الجهل في موضع الشبهة اى الاشتباه واعلم ان الشبهة الدائرة للحدود وان \* شبهة  
في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانه اشتباه من الاشتباه \* وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل  
والشبهة الحكمية \* فالاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بدليل المحل دليلا فيه ولا بد فيهما من  
الظن ليحقق الاشتباه \* والثانية ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة في ذاته  
مع تخلف حكمه عنه لما منع اتصاله وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده  
\* فن هذا القسم مالم يوطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على  
حرام لان المؤثر في ايراث الشبهة الدليل الشرعى وهو قوله عليه السلام \* انت ومالك لا يكره  
وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد \* ومن القسم الاول ما اذا وطئ  
الابن جارية ابيه وجارية امه او وطئ الرجل جارية امرأته فان ظننت انها تحل لي لا يجب  
الحد عليهما عندنا \* وقال زفر رجه الله يجب عليهما الحد لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل  
انهما لو قالوا علنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط انما يسقط بالظن والظن لا يغني عن الحق  
شيئا لكن وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي \* ولكننا نقول قد تمكنت بينهما  
شبهة اشتباه لان مال المرأة من وجهه مال الزوج \* وقيل في تأويل قوله تعالى \* ووجدك عائلا فاغنى \*  
اى بمال خديجة \* ولانه احلال له فرما يشبهه عليه ان حال جاريتهما كحالها وكذا في جارية الاب  
والام قد يشبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافى دائرة والولد جزء ابيه  
وامه فرما يشبهه انهما كانتا حلالا للاصل تكون حلالا للجزء ايضا \* فيصير الجهل اى الجهل  
بالحرمة والتأويل \* اى تأويل ان الجارية تحل لي كما تحل نفس المرأة وكانحل جاريته لابي بالتملك  
\* شبهة في سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد على من اشتبه عليه كقوم  
سقوا على ما يدخره من علم منهم انه خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يحد \* دون النسب  
والعدة يعنى ثبتت النسب بهذه الشبهة وان ادعاءه ولا تجب العدة به لان الفعل تمحض زنا  
في نفسه فيجوز ثبوت النسب وجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه \* بخلاف الشبهة الحكمية  
حيث لا يثبت بها النسب ويجب بها العدة كما يسقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى  
قيام الدليل لهذا المشرق الحال فيها بين العلم بالحرمة وعدمه \* وهذا بخلاف مالوزنى بجارية  
اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع  
الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة \* وكذلك اى كما  
لا يحد الولد بوطئ جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة ويصير جهله شبهة في سقوط الحد لا يحد  
الحربي الذي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر اذا لم يعلم بالحرمة يصير جهله شبهة في سقوطه  
بخلاف ما اذا زنى ظانا انه ليس بحرام وبخلاف الذمي الذي اسلم وشرب الخمر ظانا انها حلال  
حيث يحدان جميعا \* وهذا اى التفرقة بين شرب الخمر وبين الزنا في الحربي والتفرقة بين الحربي  
وبين الذمي في شرب الخمر بناء على الاصل الذي ذكرناه وهو ان الجهل في موضع الاشتباه

بصلح شبهة دارية للحد وفي غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فجعل الحربى بحرمة الحجر  
 في موضع الاشتباه لانها ثبتت بالخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودارهم دار الجهل  
 وضباع الاحكام فيصلح جهله شبهة دارية للحد \* فاما جهله بحرمة الزنا ففي غير محله لان  
 الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمة على بلوغ خطاب الشرع لتحقيق حرمة  
 قبله فلا يصلح شبهة في سقوط الحد وكذا جهل الذمى بحرمة الحجر لانه من اهل دار الاسلام  
 وتحريم الحجر شائع فيها فلم يصير جهله شبهة لعدم مصادفته بمحله بل الاشتباه وقع من تقصيره  
 في الطلب فلا يعذر قوله (واما القسم الرابع) وهو الذى يصلح عذرا فهو وكذا \* والفرق  
 بين هذا القسم وبين القسم الثالث ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء  
 على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل \* فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون  
 عذرا في الشرايع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها او لم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة  
 والصوم لا يكون عليه قضاؤهما \* وقال زفر جده الله يجب عليه قضاؤهما لان بقبول  
 الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط  
 القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت الصلوة ونحن نقول ان  
 الخطاب النازل خفى في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدير باستفاضة شهرته  
 لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام \* فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه  
 غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر  
 في دار الحرب بسبب انقطاع ولايته لتبليغ عنهم \* وكذلك اى والخطاب في حق اهل الحرب  
 في الخفاء الخطاب في اول ما ينزل فانه خفى في حق من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضة  
 بينهم فيصير الجهل به عذرا \* مثل ما رويناه بضم الراء في قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة  
 الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة واقتنعوا العصر متوجهين  
 اليه ايضا فاخبروا بتحول القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة فتوجهوا اليها واتموا صلواتهم  
 وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم \* وعليه حل الشيخ  
 قوله تعالى \* وما كان الله ليضيع ايمانكم \* اى صلوةكم الى بيت المقدس \* والمذكور في التفسير  
 ان النبي عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا  
 فنزلت هذه الآية \* وقصة تحريم الحجر فان بعض الصحابة كانوا في سفر فشرّبوا بعد التحريم  
 لعدم علمهم بحرمة فأنزل قوله \* ليس على الذين آمنوا الآية \* وعن ابن كيسان لما نزل تحريم  
 الحجر والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا قد شرّبوا الحجر  
 واكوا الميسر وكيف بالفاصمين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله  
 تعالى \* ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات اى من الاموات والاحياء في البلد ان اثم فيما  
 طعموا من الحجر والتمار \* اذا ماتوا ما حرم الله عليهم سواهما \* وقيل اتقوا الشرك  
 وآمنوا بالله وعلوا الصالحات في ايمانهم \* ثم اتقوا يعنى الاحياء في البلد ان الحجر والتمار

واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر انه يكون عذرا في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفى فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذلك الخطاب في اول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما رويناه في قصة اهل قباء وقصة تحريم الحجر قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وقال تعالى ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فاما اى من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر من لم يطلب الماء في العمران ولكنه يثم والماء موجود فصلى لم يحزه

اذا جاءهم تحريمها \* وآمنوا صدقة وانبحر بها \* ثم اتقوا ما تحرم عليهم بعد هذا بنص يرد  
في التحريم لبعض ما احل لهم \* واحسنوا فيما تعبدكم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر  
التقوى ثلثا في هذه الآية كذا في التيسير \* فتثبت بما ذكرنا ان حكم الخطاب لا يثبت في حق  
المخاطب قبل علمه اذ ليس في وسعه الاثبات قبل العلم فلذلك يهذر فاما اذا انتشر الخطاب  
في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع اذ ليس في وسعه التبليغ الى كل واحد انما  
الذي في وسعه الاشاعة \* الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة  
يبعث الكتب والرسائل الى ملوك الاطراف حتى كان يقول الاله بلغت اللهم فاشهد فعلم  
ان التبليغ يتم باشتهار الخطاب واستفاضته \* فمن جهل من بعد شهرته فانما اتي من قبل تقصيره  
اي ابتلى بالجهل من هذه الجهة \* يقال من ههنا اتيت اى من ههنا دخل عليك البلاء \* ومنه  
قول الاعرابي وهل اتيت الامن الصوم اى وهل اتاني المحذور الامن الصوم لان الخطاب  
صار متيسرا لاصابة الاشتهار لان قبل خفاء الدليل \* فلذلك قلنا اذا سلم الذي في دار  
الاسلام ومكث مدة ولم يصل وام يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوخ الاحكام  
ويرى شهود الناس الجماعات ويمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتترك السؤال والطلب  
تقصير منه فلا يعذر كمن يطلب الماء في العمر ان ظانا ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود  
لم يحز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء غالبا \* بخلاف ما اذا ترك الطلب  
في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب  
في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة \* وانما قيد بقوله  
والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته كذا في بعض الخواشي  
قوله ( وكذا ) اى وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون  
بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرف قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى  
\* ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن  
شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشترى الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم  
لا يصح \* ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته  
كبيع الفضولي \* لان فيه اى في التوكيل والاذن ضرب ايجاب والزام حيث يلزم مما حقوق  
العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويتمنع على الوكيل شراء شيء وكل بشرائه بعينه وبيع  
شيء وكل بيعه ممن لا يقبل شهادته له ويطلب العبد بعهد تصرفاته بعد الاذن في الحال  
ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فكما لا يثبت حكم العزل والجز في حقهما قبل العلم لدفع  
الضرر عنهما لا يثبت حكم الوكالة والاذن لذلك ايضا \* الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم  
في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية  
كان اولى \* الا انه اى لكنه لا يشترط فيمن يبلغ الوكيل او العبد او يبلغ الاذن او الوكالة اليهما  
العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل او الاذن ليس بالزام محض وان كان فيه

وكذلك جهل  
الوكيل بالوكالة  
وجهل المأذون  
بالاذن يكون عذرا  
لان فيه ضرب ايجاب  
والزام فلا بد من علمه  
الا انه لا يشترط فيمن  
يبلغه العدالة وان كان  
فضوليا لانه ليس  
بالزام محض بل هو  
تحذير وجهل الوكيل  
بالعزل وجهل  
المأذون بالجز

الزام من الوجه الذي قلنا \* بل هو اى الوكيل او العبد يخير بعد بلوغ الخبر اليه في قبول  
الوكالة والاذن وتحقق معنى الالزام من الوجه الذي بينا لا يخجل بهذا الاختيار بوجه فلذلك  
لا يشترط فيه شئ من شرائط الالزام اى الشهادة \* وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون  
بالجر عذر خلف الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بحكمة العزل والجر اذا لوكيل  
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضى دينه من كسبه  
ورقبته وبالعزل والجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدى  
بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى قوله ( وجهل مولى العبد الجاني فيما  
يتصرف فيه ) اى في العبد \* اذا جنى العبد جناية يخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف  
المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاتفاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختاراً للفداء وهو الارش  
فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختاراً للفداء بل يجب عليه الاقل  
من القيمة ومن الارش ويصير جهله بالجناية عذراً \* وجهل الشفيع بالشفعة اى بسبب ثبوت  
الشفعة وهو البيع يكون عذراً حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة \* لان  
الدليل اى دليل العلم في الصور الاربع خفى في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة  
ويستبد الموكل بالعزل والمولى بالحجر والعبد بالجناية وصاحب الدار بالبيع فاني يحصل  
العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور \* وفيه اى في كل واحد من هذه الامور  
الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وتصير العين مضمونة عليه ويبطل  
ولاية المأذون في التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع والفداء بجناية العبد ويلزم  
على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع \*  
فشرط ابو حنيفة يعنى ولما كان في كل واحد منها معنى الالزام شرط ابو حنيفة رحمه الله  
في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة ولم يشترط كليهما لانه من حيث انه تصرف  
في حق نفسه دون الالزامات المحضة في الاموال وغيرها فلذلك لم يشترط فيه الا احد شطري  
الشهادة وقدم تحقيقه في باب بيان محل الخبر \* وكذلك اى ومثل قوله في اشتراط احد  
شطري الشهادة في تبليغ هذه الامور قوله في تبليغ الشرايع الى الحربى الذى اسلم ولم يهاجر  
يعنى يشترط العدالة او العدد عنده ولا يشترط عندهما \* ومنهم من يقول يشترط العدالة  
في قولهم جميعا لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق \* ومنهم من يقول لا يشترط  
وهو الاصح لان كل احداً مور من صاحب الشرع بالتبليغ قال عليه السلام \* نضر الله امرأ  
سمع منامة فوفاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها \* فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى  
والموكل وفي خبر الرسول لا تشترط العدالة في الخبر فكذا هذا وقدم بيان هذه المسئلة ايضا  
\* وكذلك اى ومثل جهل هؤلاء المذكور من جهل المرأة البكر بالانكاح الولى يكون  
عذراً حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم خفى في حقها لا سبب لاداد الولى  
بالانكاح وفيه لزام حكم النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط

وجهل مولى العبد  
الجاني فيما يتصرف  
فيه وجهل الشفيع  
بالشفعة يكون عذراً  
لان الدليل خفى فيه  
الزام فشرط ابو  
حنيفة رحمه الله في  
الذى يبلغه من غير  
رسالة العدالة او  
العدد وكذلك جهل  
المرأة البكر بالانكاح  
الولى مثله وكذلك  
قوله في تبليغ الشرائع  
الى الحربى الذى اسلم  
في دار الحرب ولم  
يهاجر اليها اذا لم يكن  
المبلغ رسول الامام  
وكذلك جهل الامة  
المنكوحة اذا اعتقت  
بالاتفاق او بالخيار  
بعد العلم بالاتفاق  
يجعل عذراً لان الدليل  
خفى في حقها

عندهما \* وكان قوله مثله وقع زائداً لا حاجة الى ذكره لان قوله وكذلك يدل على ما يدل هو عليه قوله (وكذلك) اى وكجهل هؤلاء جهل الامة \* اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شئت اقامت مع الزوج وان شئت فارقت له قول النبي صلى الله عليه وسلم لبريدة حين عتقت \* ملكك بضعتك فاخسارى \* وهو يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة \* فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعاً كان الجهل منها عذراً حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك \* لان الدليل اى دليل العلم بكل واحد منهما خفى في حقها \* اما في الاعتاق فظاهر لان المولى مستبعد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار \* واما في الخيار فلما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان سبب ثبوت الخيار هو زيادة الملك عليها خفى لا يعلمه الا خواص من الناس \* ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهاه الدليل في دار الاسلام مقام العلم \* ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذراً للدفع \* بخلاف الصغيرة \* اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابى حنيفة ومحمد رحمه الله وهو قول ابن عمر وابى هريرة رضى الله عنهما لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تأثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر نفسيهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ \* وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضاء منها ورضاء البكر البالغة يتم بسكوتها شرعاً كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولذا لو بلغت ثيباً لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به \* فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذراً لخفاء الدليل اذ المولى مستبعد بالانكاح \* وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضاء لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم \* قال شمس الائمة رحمه الله خيار البلوغ امر ظاهر يعرفه كل احد وظهوره من بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا وهى لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشئ يمنعها من التعلم فكان سبيلها ان تعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل \* ولانها اى الصغيرة تريد بذلك اى بالجهل بالخيار الزام فسح انكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع للزام النقص \* لا لدفع لان من له الخيار لا يدفع ضرراً ظاهراً فان المسئلة مصورة فيما اذا كان الزوج كفواً والمهر وافر ولم يفعل ذلك بجائنة وفسقا ثبت انه شرع للزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للزام والمعقبة تدفع الزيادة عن نفسها والجهل يصلح حجة للدفع \* ولهذا اى ولان خيار البلوغ للزام وخيار المعقبة لا دفع \* افرق الخياران في شرط القضاء \* فشرط القضاء لوقوع الفرق في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الآخر \* ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت الفرقه

ولانها دافعة بخلاف  
الصغيرة البكر اذا  
بلغت وقد انكحها  
اخوها فلم يعلم بالخيار  
لم تعذر وجعل سكوتها  
رضى لان دليل العلم  
في حقها مشهور غير  
مستور ولانها تريد  
بذلك الزام القسح  
ابتداء لا لدفع عن  
نفسها والمعقبة تدفع  
الزيادة عن نفسها  
ولهذا افرق الخيار  
ان في شرط القضاء

وعلى هذا الاصل

قال ابو حنيفة ومحمد  
 رجهما الله في صاحب  
 خيار الشرط في  
 البيع اذا فسخ العقد  
 بغير محضر من  
 صاحبه ان ذلك  
 لا يصح الا بمحضر  
 منه لان الخيار وضع  
 لاستثناء حكم العقد  
 لعدم الاختيار فيصير  
 العقد به غير لازم ثم  
 يفسخ لفوت الزوم  
 لان الخيار للفسخ  
 لا محالة فيصير هذا  
 بالفسخ متصرفا على  
 الآخر بما فيه الزام  
 فلا يصح الا بعلمه فان  
 باغه رسول صاحب  
 الخيار صح في الثلث  
 بلا شرط عدالة وبعد  
 الثلاث لا يصح وان  
 باغه فضولي شرط  
 فيه العدد او العدالة  
 عند ابي حنيفة خلافا  
 لمحمد رجهما الله فان  
 وجد احدهما صح  
 التبليغ في الثلاث  
 ونفذ الفسخ وبعد  
 الثلاث لا يصح وبطل  
 الفسخ وابو يوسف  
 جعل صاحب الخيار  
 مسلطا على الفسخ من  
 قبل صاحبه فاضيف  
 ما يلزم صاحبه الى  
 التزامه والله اعلم

بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرنين  
 ولم يملك عليها تطبيقين وقد زاد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع  
 الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان اثبات دفع الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على  
 انقضاء فكذلك دفع زيادة الملك \* فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت  
 الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة بالا قضاء \* فصار  
 الحاصل ان الدفع في خيار العتاقة ظاهر مقصود والزام ضمنى فلا يتوقف على القضاء في خيار  
 البلوغ الا لزام قصدي والدفع متوهم ضمنى فيتوقف عليه قوله ( وعلى هذا الاصل )  
 وهوان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رجهما الله في صاحب  
 خيار الشرط في البيع مشريا كان او بايعا اذا فسخ بغير محضر من صاحبه اي بغير علمه ان ذلك  
 الفسخ لا يصح وله ان يرضى بعد ذلك مالم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم ذلك  
 في المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك \* وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك  
 الفسخ وتم البيع \* وقال ابو يوسف رجه الله فسخه جائز بغير محضر من الآخر وبغير علمه لان  
 الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار  
 وموجب الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تتم بغير محضر الآخر كاتم بغير رضاه فكذا  
 الفسخ بل اولى لان الخيار يشترط للفسخ لا للنفاذ ثابت بدون الخيار \* وهذا لانه  
 بمساعدة صاحبه على الشرط صار مسلطا على الفسخ من جهته ولهذا لا يشترط رضاه في  
 تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالموكل اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالتخيرة اذا  
 اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان باعها الخبر وهي غائبة \* وهذا بخلاف عزل الوكيل  
 حيث يتوقف على علمه لان الموكل ماسط على عزله بمعنى من قبل الوكيل \* وبخلاف خيار  
 العيب لان المشتري هناك غير مسلط على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت  
 فاذا تحقق عجز البائع عنه تمكن من الفسخ فلا يتحقق عجزه الا بمحضر منه \* ولهما انه بالفسخ  
 يلزم غيره حكما جديدا لم يكن فلا يثبت حكم تصرفه في حق ذلك الغير مالم يعلم به كالموكل  
 اذا عزل الوكيل حال غيبته يثبت حكم العزل في حقه مالم يعلم به \* وهذا لان الخيار وضع  
 في الشرع لاستثناء حكم العقد ادم الاختيار اي يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم  
 رضا صاحب الخيار به لان هذا الشرط او الخيار داخل في الحكم دون السبب فيؤثر فيه  
 بالمنع بمنزلة الاستثناء يمنع دخول المستثنى في صدر الكلام \* فيصير العقد به اي باستثناء  
 الحكم وامتناعه عن الثبوت \* او بعدم الاختيار غير لازم لان لفوات الاختيار والرضا  
 اثرا في سلب الزوم عن العقد كما في بيع المكره والهازل \* ثم يفسخ سائر العقود الجائرة  
 من الوكالات والشركات والمضاربات \* لان الخيار للفسخ لا محالة يعني لان يكون شرع الخيار  
 لاجل الفسخ قصد بغير علم صاحبه كما قال ابو يوسف رجه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لا محالة  
 لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد الفسخ \* وكيف يكون للفسخ وفيه سعي في نقض ماتم من

( جهته )

جهته وهو باطل \* الا ترى انهما انصاعا على العقد واثبات الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجه كذا في الاسرار \* توضيحه ان اشتراط الخيار في العقود التي هي غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز ولو كان اشتراط الخيار ليمكن به من الفسخ بغير علم صاحبه لصح في هذه العقود لكونه محتاجا اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم يصح عرفنا ان وجهه رفع صفة اللزوم فقط \* قال القاضي الامام رحمه الله ان الخيار كان ثابتا للعاقدة في اصله باشارة العقد والزام الحكم جميعا فاستثناء احد الخيارين ليقى على ما كان لا يكون بايجاب الغير له ذلك وتسليطه عليه كما اذا باع العبد الانصفه ببق النصف في ملكه كما كان لان المشتري اوجب له ملك النصف \* وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى بعقد لا حكم له والعقد يقوم بهما فلا يثبت الا على الوجه الذي يتراضيان عليه ثم اذ ارضى به فامتناع الحكم لعدم المثبت \* ثبت بما ذكرنا ان ولاية الفسخ له لا تنفاه صفة اللزوم في حقه لا لتسليط \* فيصير هذا اى صاحب الخيار \* بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام اى الزام يوجب الفسخ عليه بغير رضاه \* او الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف في الثمن بعد مضي المدة معتمدا على صيرورة العقد لازما فيضمن \* فلا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل وجر المأذون \* فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول ان الخيار وان شابه الاستثناء لكن لا بد فيه من مساعدة صاحبه في ثبوت الشرط فاشبهه بالتسليط \* وهما نظرا الى الحقيقة نقالا لما كان الخيار استثناء وهو منع اثبوت وذلك غير ثابت بمعنى بمعنى من الاخر كان حق الفسخ غير مسند الى تسليط الاخر فشابه عزل الوكيل فعلى هذا الحرف تدور المسئلة \* فان قيل فائدة الخيار ان لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفي التوقيف على علم صاحبه اضار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب في مدة الخيار فيفوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزمه بدون رضاه \* قلنا ان التصرف متى توقيف على شرطه فامتناع نفاذه لعدم الشرط لا بعد من باب الاضرار كالموكل لا يملك عزل الوكيل وتدارك حقه فيما بداله من العزل لعدم شرط استيفاء حقه \* بلا شرط عدالة لان الرسول قائم مقام المرسل \* وبعد الثلث لا يصح اصلاحا لو اخبره بنفسه للزوم العقد بمضى المدة \* وان بلغه فضولى شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالتزام في هذا الخبر \* خلافا لمدرجه الله لانه وان وافقه في تحقق معنى الالتزام فيه لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر عددا ولا عدالة \* ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه به في مدة الخيار وبعد الثلاث لا يصح اتبليغ وان وجد العدد والعدالة جميعا لصيرورة العقد لانه ما مضى المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو حصول العلم في المدة \* واشتراط الثلاث في هذه المسائل على اصل ابي حنيفة فاما عند محمد رحمه الله فيعتبر نفس المدة ثلثا كانت او غيره والله اعلم

(فصل في السكر)

(وهو القسم الثاني)

(السكر)

نوبان سكر بطريق

مباح وسكر بطريق

محظور اما السكر

بالمباح مثل من اكره

على شرب الخمر بالقتل

فانه يحل له وكذلك

المضطر اذا شرب منها

ما رده العطش فسكر

به وكذلك اذا شرب

دواء فسكر به

( فصل السكر وهو القسم الثاني )

يعنى من اقسام العوارض المكتسبة \* قيل هو سرور يغلب على العقل مباشرة  
بعض الاسباب الموجبة له فينجع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله  
ولهذا بقى السكر ان اهلا للخطاب فعلى هذا القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء  
مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور \* وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور  
في الاعضاء مباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة \* وقيل هو معنى يزول  
به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزلة فعلى هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل  
يكون امرا حكيميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم لان يكون العقل باقيا حقيقة لانه  
يعرف باثره ولم يبق للسكر ان من اثار العقل شئ فلا يحكم ببقائه \* قال الشيخ الحكيم محمد بن  
على الترمذى رحمه الله في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يهتدى  
بنوره لتدبير الامور وتميز الحسن من القبح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فخال  
بينه وبين نور العقل فبقى الصدر ظلاما فلم ينفع القلب بنور العقل فسمى ذلك سكر لانه سكر  
حاجز بينه وبين نور العقل فمن اجاز طلاق السكران يفرق بينه وبين الصبي فيقول ان  
السكر سدو العقل وراء السد قائم والصبي لم يعط عقل الحجة وهو تمام العقل الذى يقوم  
به حجة الله تعالى على عباده قوله ( مثل النبيج ) ذكر القاضى الامام فخر الدين المعروف  
بنحان رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير نافلا عن ابى حنيفة وسفيان الثورى ان  
الرجل ان كان مالم يفعل النبيج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعناقه  
\* وذكر في المبسوط لا بأس ان يتداوى الانسان بالنبيج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا  
ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام قوله ( حتى لم يحد على قوله  
في ظاهر الجواب ) ذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان ما يتخذ من الخنطة والشعير  
والذرة والعسل حلال في قول ابى حنيفة رحمه الله حتى ان الحد لا يجب وان سكر في قوله \*  
وروى عن محمد رحمه الله ان ذلك حرام بحال الحد بالسكر منه \* وكذلك السكران منه  
اذا طلق امرأته لم يقع عند ابى حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من الدائم والمعمى عليه \*  
وعند محمد رحمه الله يقع بمنزلة السكران من الاشربة المحرمة ولم يذكر تفصيلا بين المطبوخ  
وغيره \* وذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان المتخذ من  
الحبوب والفواكه والعسل اذا غلى واشتد ان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل في قول ابى حنيفة  
وابى يوسف رحمه الله بمنزلة تقيع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة \* واختلف المشايخ على قول  
محمد رحمه الله قال بعضهم يحل شربه الا القدر المسكر وروى القاضى ابو جعفر رواية عن  
محمد انه يكره وان لم يطبخ حتى غلى واشتد فمن ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله  
روايتان \* في رواية لا يحل شربه كتقيع الزبيب اذا لم يكن مطبوخا \* وفي رواية يحل شربه  
لان هذه الاشربة لم تتخذ من اصل الخمر فلا يشترط فيه الطبخ بخلاف تقيع الزبيب وهذا

( اذالم )

مثل النبيج والافيون  
او شرب لبنا فسكر به  
وكذلك على قول ابى  
حنيفة اذا شرب  
شرابا يتخذ من الخنطة  
والشعير والعسل فسكر  
منه حتى لم يحد على  
قوله في ظاهر الجواب  
فان السكر في هذه  
المواضع بمنزلة الاغشاء  
يمنع من حجة الطلاق  
والعناق وسائر  
التصرفات لان ذلك  
ليس من جنس اللهو  
فصار من اقسام  
المرض وبعض هذه  
الجملة مذكور في  
النوادر واما السكر  
المحظور فهو السكر  
من كل شراب محرم  
وكذلك السكر من  
التبيذ المثلث او نبيذ  
الزبيب المطبوخ المعتق  
لان هذا وان كان  
حلالا عند ابى حنيفة  
وابى يوسف رحمه الله  
الله فاما يحل بشرط  
ان لا يسكر منه وذلك  
من جنس ما يلهى به  
فيصير السكر منه مثل  
السكر من الشراب  
المحرم الا يرى انه  
يوجب الحد

اذالم يستكثر فان استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع \* واختلف في وجوب الحدوفي  
نفاذتصرقاته فمن اوجب الحدالحقه بنبيذالتمر ومن لم يوجب قال هو متخذ مما ليس من اصل  
الخمر فكان بمنزلة ابن الرماك \* وذكر شمس الاثمة في المبسوط بعد ذكر الاشربة المحرمة ولا بأس  
بالشرب من سائر الانبذة من العسل والذرة والحنطة والشعير معتقاً كان او غير معتق مطبوخا  
او غير مطبوخ في ظاهر الرواية وروى في النوادر هشام عن محمد رحمه الله ان شرب النبي  
منه بعد ما اشتد لا يحل وذكر الدلائل من الجانبين \* ثم قال ولا حد على من شرب مما يتخذ  
من العسل والحنطة والشعير والذرة والفانيذ والكمثرى وما شبه ذلك سكر او اميسكر لان  
النص ورد بالحد في الخمر وهذا ليس في معناه فلو اوجبناه فيه الحد كان بطريق القياس ولم يذكر  
فيه خلافا \* لان ذلك اى ما ذكرنا من الاشربة ليس من جنس ما يتلهم به \* او السكر الحاصل  
بما ليس من جنس اللهو \* وبعض هذه الجملة وهو البنج وابن الرماك والافيون مذكور في  
النوادر فاما المتخذ من الشعير والحنطة والعسل فذكر في الجامع الصغير والمبسوط قوله  
( وكذا السكر من النبيذ المثلث ) عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه بالنار وبقي ثلثه  
ثم رقى بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلثا ويحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء  
الطعام والتداوى والتقوى دون التلهى واللعب \* وقال محمد رحمه الله لا يحل شربه ويروى  
عنه انه مكروه \* واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكران منه وبعب  
واقاراره جائز \* ونبيذ الزبيب ونقيعه هو الماء الذي التى فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه ثم  
هو ان لم يطبخ حتى اشتد وظى وقذف بالزبد فهو حرام للآثار الواردة فيه \* وان اشتد بعد  
ما طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر الرواية \* وروى هشام في النوادر  
عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله انه ما لم يذهب ثلثاه ما يطبخ لا يحل كالعصير \* فقوله من  
النبيذ المثلث يحتمل ان يكون المراد منه المثلث الذي يدلنا لانه في معنى النبيذ من حيث انه يخلط  
بالماء للترقيق \* ويجوز ان يراد منه نبيذ الزبيب المثلث عن رزية هشام ومن الثاني المطبوخ  
ادنى طبخة \* والشرب الى السكر من جميع هذه الاشربة حرام بالاتفاق لقوله عليه السلام  
\* حرمت الخمر لئلهما والسكر من كل شراب \* والمعتق المشتد وتعتيق الخمر تركها ليصير عتقة  
اى قديمة شديدة \* لان ذلك اى المثلث او نبيذ الزبيب من جنس ما يتلهم به لانه متخذ من  
العنب كالخمر والفساق يستعملونه استعمال الخمر لتلهى والفسق فيكون السكر منه محظورا  
الا يرى انه يوجب الحد لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعا الطبع الى الشراب  
المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب قوله ( وهذا  
السكر ) اى السكر المحظور لاينا في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا  
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون \* فان كان هذا خطايا في حال سكره بلا  
شبهة فيه اى في انه لا ينافى الخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اى يدل على انه لا ينافى  
الخطاب ايضا اذ لو كان منافيا له اصرار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب

وهذا السكر بالاجماع  
لا ينافى الخطاب قال  
الله تعالى يا ايها الذين  
آمنوا لا تقربوا الصلوة  
وانتم سكارى وان  
كان هذا خطايا في حال  
السكر فلا شبهة فيه  
وان كان في حال  
الصحو فكذلك الا  
يرى انه لا يقال لا ما قل  
اذا جنيت فلا تفعل  
كذا

فلا تصلوا لان الواو للحال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا اجنث فلا  
تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا انه اهل  
الخطاب في حالة السكر \* فان قيل السكر يحجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالزوم  
والاغناء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كالاتم والمغنى عليه وان لا يصح منه ما يتبني  
على صحة العبارة \* قلنا الخطاب انما توجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر  
وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسير العذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى  
ثم قدرته على فهم الخطاب ان قامت بافة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تأخره  
عنه فلا يؤدي الى تكليف مالم يس في الوسع والى الحرج فلما اذا قامت من جهة العبد بسبب  
هو معصية عدت قائمة زجرا عليه ففي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع  
السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقا للقدر فيبقى  
التكليف متوجها عليه في حق الاتم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف  
بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التأويلات \*  
واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ  
والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما  
\* ويصح عباراته كلها بالطلاق والعناق وهو احد قول الشافعي رحمه الله وفي قوله الاخر  
لا يصح وهو قول مالك واخيار ابى الحسن الكرخي وابى جعفر الطحاوي من اصحابنا ونقل  
ذلك عن عثمان رضي الله عنه ايضا لان غفلته فوق غفلة النائم فان النائم ينبيه اذابه والسكران  
لا ينبيه ثم طلاق النائم وعناقه لا يقع فطلاق السكران وعناقه اولى وقدم الجواب عنه \*  
ويصح بيعه وشراؤه واقاراره وتزويجه ان ولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وسائر  
تصرفاته قولا وفعلا عندنا لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا يعدم عقله انما يغلب عليه  
السرور فيمنعه من استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء شرب مكرها او طايعا كذا  
في اشربة المبسوط \* وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله وان شرب المسكر  
مكرها ثم طلق او اعتق اختلفوا به والصحيح انه لا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه \*  
وانما يعدم بالسكر القصد اى القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشأ عن نور  
العقل وقد احتجب ذلك عنه بالسكر \* دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها يتبني على  
اهل العقل \* حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر ايمانين منه امراته استحسانا وفي  
القياس وهو قول ابى يوسف على ما ذكر في شرح التأويلات تبين منه امراته استحسانا  
كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله \* وجد الاستحسان ان الردة تبني على القصد والاعتقاد  
ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الكحول وما كان عن قصد  
القلب لا تنبى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية وعما هو الاحق من الامور  
عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير

واذا ثبت انه مخاطب  
ثبت ان السكر لا  
يبطل شيئا من الاهلية  
فيلزمه احكام الشرع  
كلها ويصح عباراته  
كلها بالطلاق والعناق  
والبيع والشري والا  
قارير وانما يعدم  
بالسكر القصد دون  
العبارة حتى ان السكر  
ان اذا تكلم بكلمة  
الكفر ايمانين منه  
امراته استحسانا

فجعل كانه لم ينطق به حكما كالو جري على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا ينجو  
سكران من التكلم بكلمة الكفر مادة \* وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه  
استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر \* وتمسك بعضهم بما روى  
ان واحدا من كبار الصحابة سكر حين كان الشرب حلالا فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
هل انتم الاعبيدي وعبيدا بائي ولم يجعل ذلك منه كفرا وقرأ سكران سورة قل يا ايها  
الكا فرون في صلوة المغرب وترك اللآت فزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الصلوة  
ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره ولا بالتفريق بينه وبين امرائه ولا بتجديد الايمان  
فدل ان بالتكلم بكلمة الكفر في حال السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم بها في حالة الخطأ والجنون  
فلاتين منه امرأته \* ولقائل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا ان كلامنا في السكر  
المحظور وكان ذلك السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فصيرورته عذرا في عدم اعتبار  
الردة لا يدل على صيرورته المحظور عذرا فيه \* واذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح  
اسلامه بوجود احد الركنين ترجيحاً لاجنب الاسلام كما في السكر \* ولا يقال ينبغي ان لا يصح  
ايمانه ان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت \* لاننا نقول انه لا يقبل الرجوع  
لان الرجوع ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحته فلا يمكن  
اثباتها بما يمنع من ثبوتها \* لان السكر دليل الرجوع اذا السكران لا يكاد يستقر على امر وثبت  
على كلام \* وذلك اي الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سبهم لا يبطل بصرخ الرجوع  
لان مباشرة السبب امر معين لا يقبل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما  
من حقوق العباد فبديل الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل وفي المبسوط واذا قذف السكر  
ان رجلا حبس حتى يبحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يحلف عليه الضرب ثم يحد للسكر  
لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيقدم على حد السكر ولا يوالى بينهما في الاقامة لثلاث  
يؤدي الى التلف وسكره لا يمنع وجوب الحد عليه بالقذف لانه مع سكره مخاطب \* الا ترى  
ان بعض الصحابة رضى الله عنهم اخذ واحدا للشرب من حد القذف على ما روى عن علي  
رضي الله عنه انه قال اذا شرب هذى واذا هذى افترى وحد المقتربين في كتاب الله تعالى  
ثمانون جلدة \* واذا ازنى في سكره حدا صاحبا يعني اذا ثبت ذلك بالبينه لانه امر مشاهد  
لامر دله والسكر لا يصلح شبهة دارية لانه حصل بسبب هو مصيبة فلا يصلح سببا لتخفيف  
لكن الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود وهو الاتزجار لا يحصل بالاقامة في حالة السكر \*  
واذا اقرانه سكر من الخمر طاعا لم يحد حتى يبحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر  
طاعا لما قلنا ان السكر ان لا يثبت على كلام ولكنه يتكلم بالشئ وضده والاصرار  
على الاقرار بالسبب لا بد منه لا يجب حد الخمر \* واذا اقر بشئ من الحدود لم يؤخذ به  
الا بحد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود يصح فيما سوى حد القذف وقد قارنه  
ههنا دليل الرجوع وهو السكر فمنعه عن الثبوت لان المنع اسهل من الرفع \* ثم اشار الشيخ

واذا اسلم يجب ان  
يصح اسلامه كاسلام  
المسكره واذا اقره  
بالقصاص او باشر  
سبب القصاص  
لزمه حكمه واذا قذف  
او اقر به لزمه الحد  
لان السكر دليل  
الرجوع وذلك لا  
يبطل بصريحة  
فدليله اولى وان  
زنى في سكره حدا  
صح واذا اقرانه سكر  
من الخمر طاعا لم يحد  
حتى يبحو فيقر  
يقوم عليه البينة واذا  
اقر بشئ من الحدود  
لم يؤخذ به الا بحد  
القذف وانما لم يوضع  
عنه الخطاب ولزمه  
احكام الشرع لان  
السكر لا يزيل العقل  
لكنه سرور غلبه  
فان كان سببه مصيبة  
لم يعد عذرا وكذلك

إذا كان مباحا مقيدا وهو مما يلهي به في الأصل وإذا كان ﴿٣٥٦﴾ مباحا جعل عذرا أو ما يعتمد الاعتقاد مثل

رجه الله إلى دلائل ما ذكر بقوله من الأحكام وإنما لم يوضع عن السكران إلى آخره \*  
فإن كان سببه أي سبب السكر معصية بأن شرب الخمر أو الباق أو نحوهما من الأشربة  
المحرمة لم يعد السكر عذرا في سقوط الخطاب لأن المعصية لا تصلح سببا للتخفيف \* وكذلك أي  
وكذا الحكم إن كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب مما يلهي به في  
أصل وضعه كالمثل ونبيذ الزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما \* وقوله وهو مما يلهي به بيان  
التقيده بالاحتراز عن السكر فيما يلهي به لا في غيره \* وإذا كان سببه مباحا يعني على الإطلاق غير  
مقيدا بالاحتراز عن السكر كالأشربة المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لأن هذه الأشياء  
لم تكن للتهي في الأصل بل هي للتغذي ولا أثر لتغيرها في الحرمة لأن تغير الطعام لا يؤثر في  
الحرمة وكذا نفس الشدة لا توجب الحرمة لأنها توجد في بعض الأدوية كالبنج وفي بعض الأ  
شربة كالبن كذا في المبسوط قوله (لأن السكر جعل عذرا) إشارة إلى الجواب عما يقال  
قد جعل السكر المحذور عذرا في الردة حتى منع صحتها فيجوز أن يجعل عذرا في غيرها  
أيضا \* فقال عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لأن السكر  
جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الأحكام مثل الطلاق والعناق والعقود  
لأن ركن التصرف قد تحقق فيها من الأهل مضافا إلى المحل فوجب القول بصحتها \* إلا أن  
أي لكن استدراك من قوله أما الحدود فإنها تقام عليه يعني السكر غير مانع من صحة الإقرار  
بسببه لأن من عادة السكر أن يختلط الكلام وعدم الثبات على كلام \* هو أصله أي اختلاط  
الكلام أصل في السكر \* ألا ترى أن أصحابنا اتفقوا أن السكر لا يثبت بدون هذا الحد  
أي بدون اختلاط الكلام فعرّفناه هو الأصل فيه \* وزاد عليه أي على اشتراط اختلاط  
الكلام أثبت السكر أبو حنيفة رحمه الله شرطا آخر في حق وجوب الحد عليه فقال السكر  
الذي يتعلق به الحد أن لا يعرف الأرض من السماء ولا للابن من الذكر اعتبار النهاية في السبب  
الموجب الحد كفي الزنا والسرقة لأنه إذا كان يميز بين الأشياء كان مستعملا لعقله من وجه  
فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي اليقظان شبهة العدم والحد يندرى بالشبهات \* فيحتمل أن  
يكون حده أي حد السكر على قوله في حق غير وجوب الحد من الأحكام هو اختلاط  
الكلام وغلبة الهذيان كما هو مذهبهما حتى لا يصبح إقراره بالحدود ولا رتداده في هذه  
الحالة بالاتفاق لأن من اختلط كلامه بالشرب بعد سكر أن في الناس عر فاو يؤيده قوله تعالى  
لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون \* قال شمس الأئمة رحمه الله وقد  
وافقهما يعني أبو حنيفة رحمه الله في أن المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب هو اختلاط  
الكلام لأن اعتبار النهاية فيما يندرى بالشبهة فاما الحسل والحرمة فيؤخذ فيهما بالاختياط  
قال واكثر ما شأنا على قواهما \* وإذا كان كذلك أي كان السكران مختلط الكلام أو كان  
اختلاط الكلام أصلا في السكر أقيم السكر مقام الرجوع إلى آخره والله أعلم

الردة فإن ذلك لا  
يثبت استحسانا لعدم  
ركنه لأن السكر  
جعل عذرا أو ما يبتنى  
على صحة العبارة فقد  
وجد ركنه والسكر  
لا يصلح عذرا وأما  
الحدود فإنها يقام  
عليه إذا صح لما يبتنى  
أن السكر به يمهليس  
بعذروا لشبهة إلا أن  
من عادة السكر أن  
اختلاط الكلام هو  
أصله ولا يثبت له على  
الكلام إلا يرى أنهم  
اتفقوا أن السكر لا  
يثبت بدون هذا  
الحد وقد زاد أبو  
حنيفة في حق الحدود  
فيحتمل أن يكون  
حده في غير الحد هو  
أن يختلط كلامه  
ويهدى فالباب إذا كان  
ذلك أقيم السكر مقام  
الرجوع فلم يعمل فيما  
يعان من أسباب الحد  
وعمل في الإقرار  
الذي يحتمل الرجوع  
ولم يعمل فيما لا يحتمله  
وهو الإقرار بحده  
القذف والتقصص

﴿ فصل الهزل ﴾ وهو القسم الثالث ﴿ ٣٥٧ ﴾ واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له

﴿ فصل الهزل ﴾

واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له \* ليس المراد من الوضع ههنا وضع اهل اللغة لا غير كالاسد لهيكل المعلوم والانسان للمحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لا فائدة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لا فائدة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا اريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل \* وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي الكلام وهو افادة المعنى في المجاز مرادا وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا في الهزل كلاهما ليس بمراد \* ولهذا فسرته الشيخ باللعب اذا لعب مالا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل مالا يراد به معنى \* وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصده ماصح له الكلام بطريق الحقيقة ولا ماصح له بطريق المجاز \* وقوله وهو ضد الجدا اشارة الى انه مخالف للمجاز كما انه مخالف للحقيقة لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجدا والمجاز داخل في الجدا كالحقيقة فكان الهزل مخالفا للمجاز ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل \* فصار الهزل يتنافى اختيار الحكم والرضاء بمعنى لما كان تفسير الهزل ما قلناه لا يرد به ما وضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضاء به ضرورة \* ولكنه لا يتنافى في الرضاء بمباشرة السبب واختيار المباشرة لان الهزل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضاء \* فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار بعدم الرضاء والاختيار جميعا في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا بعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بيعت واشتريت يوجد برضاء العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضاء والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده على ما سنبينه \* وانما جمع بين الرضاء والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضاء كما في مسائل الاكراه \* وشرطه اى شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان تقول اتى ببيع هذا الشئ هازلا او اتصرف التصرف الفلاني هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحال \* الا انه لا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذى هازلا به جدا ولا يكون كذلك حقيقة \* بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفى باشتراطه باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انقضاء السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد \* والتجيسة هي الهزل ذكر في المغرب ان التجيسة ان تلجئك الى ان تأتى امرابطا منه خلاف ظاهره فتكون التجيسة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان نقول بعثك هازلا واشترط التجيسة لا يكون الاسبقا على العقد كذا قيل \* والظاهر

وهو ضد الجدا وهو ان يراد بالشئ ما وضع له فصار الهزل يتنافى اختيار الحكم والرضاء به ولا يتنافى الرضاء بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه بعدم الرضاء والاختيار جميعا في حق الحكم ولا بعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب هذا تفسير الهزل واثره \* وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط والتجيسة هي الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهليه ولا لوجوب شئ من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكنه لما كان اثره ما قلنا وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم في حق الرضاء والاختيار

فيجب تخريبها على هذا الحد وذلك على وجوده امان يدخل التجربة والهزل فيما لا يحتمل النقص او فيما يحتمله فهذا وجه ووجه اخر ان يدخل على الاقرار بما يفسخ اولا ووجه آخر ان يدخل ٣٥٨ فيما يتنى على الاعتقاد وذلك وجهان

انهما سواء في الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ \* وفي المبسوط معنا قوله الجى اليك دارى اجعلك ظهر الامكن بجاهك من صيانة ما يحى يقال التجاء فلان الى فلان والجاه ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه انا ملجئا مضطرا الى ما اباشره من البيع معك ولست بقاصد حقيقة \* لكنه الضمير للشان \* لما كان اثر الهزل ما قلنا انه ينافي اختيار الحكم والرضاءه \* فيجب تخريبها اى تخريج الاحكام مع الهزل على هذا الحد اى على انقسامها في حكم الرضاء والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار لا يثبت مع الهزل كما سيأتى بانه \* وذلك اى تخريج الاحكام مع الهزل بحسب انقسامها في الرضاء على وجوده \* فيما يحتمل النقص مثل البيع والاجارة او فيما لا يحتمله مثل الطلاق والعتاق \* فهذا وجه انما جعلهما وجهها ليصير الجميع اربعة اذا كثر تقاسيم الكتاب عليها \* المواضعة الموافقة يقال واضعته في الامر اذا وافقته عليه والتواضع ههنا بمعنى التوافق على الشئ \* فانهقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح في العقد الفاسد اولى ان يمنع \* كخيار المتبايعين معا يعنى اذا شرط الخيار لكل واحد من المتبايعين في العقد لا يثبت الملك بد لو احد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما في يده فكذا الهزل لانهما لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما هازلا فكان بمنزلة اشتراط الخيار لهما \* على احتمال الجواز متصل بقوله انهقد فاسدا \* فان نقض العقد احدهما يعنى في مسألة الهزل انتقضت لان لكل واحد منهما ولاية النقص فينفرد به \* وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختسارا ذلك بالاجازة \* وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة اشتراط الخيار لهما كان الخير مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفى في المنع من جواز العقد \* فان اجاز صاحبه بعد فالبيع جائز لانهما قد اسقطا خيارهما \* وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجازاه في الثلاث صح العقد بعده لم يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلاث يصح لئلا يقرر الفساد بمضى المدة كذا ههنا \* ولهذا اى ولان الهزل بمنزلة خيار المتبايعين لم يقع الملك بهذا البيع هزلا وان اتصل به القبض حتى لو كان البيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم اختيارهما للحكم بالقصد الى الهزل فيتوقف الحكم على اختيارهما له فقبل الاختيار لملك المشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشتري من المكره مختار للحكم غير راض به لان الحكم الجيد من الكلام وانما اكره على الجذ واجاب الى ذلك فلهذا ينفذ اعتاقه بعد القبض حتى لو كان اكره على بيع تلجئه فباعه لم يجز اعتاق المشتري فيه ايضا \* ودلالة هذه الجملة اى الدليل على ما ذكرنا ان الهزل لا ينساقى الاهلية ولا الاختيار والرضاء

الايمان والردة فاما اذا دخل فيما يحتمل النقص مثل البيع والاجارة وذلك على ثلاثة اوجه امان يبرز لا باصله او بقدر العوض او بخمسه وكل وجه على اربعة اوجه امان يتواضعا على الهزل ثم ينفقا على الاعراض او على البناء او على ان لا يحضرهما شئ او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهزل مختار وراض مباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه وكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانهقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابد او على انهما بالخيار ابد فان نقض احدهما ينقض وان اجازاه جاز وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان

تكون مقدرا بالثلاث وهذا الميقع الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض ودلالة هذه الجملة ان الهزل ( بمباشرة ) لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به انه لا ينافي الايجاب وانما دخل على الحكم

واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما من المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما  
شيء او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله في الحالين فجعل صحة الإيجاب

أولى اذا سكنا وكذلك  
اذا اختلفا وقال أبو  
يوسف ومحمد رحمهما  
الله اذا سكنا واتفقا  
على انه لم يحضرهما  
شيء فان العقد باطل  
وان اختلفا فالقول  
قول من يدعى البناء  
فاعتبر المواضعة  
واوجب العمل بها الا  
ان يوجد النص على  
ما ينقضها كذلك حكمي  
محمد عن أبي يوسف عن  
أبي حنيفة رحمه الله  
قوله في كتاب الا  
قرار لكنه قال قال أبو  
حنيفة رحمه الله فيما  
اعلم وقول أبي يوسف  
فيما لم ليس بشك في  
الرواية لان من مذ  
هب أبي يوسف رحمه  
الله ان قال لفلان  
على الف درهم فيما  
اعلم انه لازم ومنهم  
من اعتبر هذا بقول  
الشاهد عند القاضي  
اشهد ان هذا على هذا  
الف درهم فيما اعلم انه  
باطل فلم يثبت  
الاختلاف والصحيح  
هو الاول وقوله فيما  
اعلم لمحق برواية  
أبي يوسف لا يفتوى

بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالنسبة وهي قوله عليه السلام ثلث جدهن  
جدوهن جدد النكاح والطلاق واليمين \* فعلم به اي بعدم تأثيره في النكاح انه لا ينافي  
الإيجاب اي السبب اذ لو كان منافي لنفس الكلام وانعقاده سببا لما صح النكاح لانه لا ينعقد  
بالكلام الفاسد الا ترى انه لا ينعقد بعبارة المجنون لفسادها فعلم ان كلام الهازل صحيح في  
انعقاده سببا قوله (واما اذا اتفقا على الاعراض) عن المواضعة فالبيع صحيح لازم لان  
تلك المواضعة لم تكن لازمة فترفع بما قصد من الجدل الا ترى ان العقد بعد العقد يكون  
ناصيا للعقد الاول فالعقد بعد المواضعة أولى ان يكون ناصيا لها \* وان اتفقا انه لم يحضرهما  
شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما نينا على تلك المواضعة وقال  
الاخر بل امرضنا عنها فان العقد صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله \* في الحالين اي فيما اذا  
لم يحضرهما شيء وفيما اذا اختلفا \* فان العقد باطل اي فاسد \* الا ان يوجد النص على  
ما ينقضها وهو اتفقا فلهما على الاعراض \* كذلك اي كما بينا ان العقد صحيح \* قوله اي  
قول أبي حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار لكنه ابا يوسف قال قال أبو حنيفة رحمه الله  
فيما اعلم يعني ذكر أبو يوسف لفظة فيما اعلم حين روى قول أبي حنيفة وذلك لا يوجب شك  
في الرواية لان من مذهب أبي يوسف رحمه الله ان من قال لفلان على الف درهم فيما اعلم  
انه لازم لانه يجبر عن واجب عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما  
اعلم بمنزلة قوله فيما اتفق به وكان الاخبار عن نفسه بالعلم مؤكدا لاقراءه لا مبطاله فكذلك  
ههنا يكون قوله فيما اعلم تأكيداً للرواية انه يجبر عن تحقق لا تشكيكا فيكون الخلاف ناسبا  
في المسئتين \* ومنهم اي ومن المشايخ من اعتبر هذا اي قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد  
اشهد ان هذا على هذا الف درهم فيما اعلم \* انه اي قول الشاهد باطل بالاتفاق لان قوله فيما  
اعلم استثناء ليقينه وبيان لشكّه بمنزلة فيما احسب او اظن فكذا ههنا يكون قوله فيما اعلم  
تشكيكا لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه \* فلم يثبت الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه  
رحمهم الله لان ما روى للمم ثبت للشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون البيع  
فاسدا في المسئتين بالاتفاق \* والصحيح هو الاول وهو ان قوله ههنا لتحقيق لا لتشكيك فكان  
الاختلاف ثابتا لان المولى روى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله \* مطلقا ان البيع جائز \*  
ولان اعتبار قوله ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار أولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار  
اخبار محض عما كان ثابتا في الزمان الماضي ولم يشترط لصحته زيادة توكيد والرواية مثله  
فلحق به فاما الشهادة ففيها معنى الالتزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اختصت بلفظة  
الشهادة الدالة على المعاني وحضور الحادثة ولا تتأدى بلفظة اعلم او اتيقن فكان قول  
الشاهد فيما اعلم \* موهوما للشك في الشهادة فلذلك ترد الشهادة كذا في بعض الشروح \* وقوله  
وقوله فيما اعلم لمحق برواية أبي يوسف لا يفتوى اي حنيفة رد لما زعم بعض المشايخ انه  
لمحق بجواب أبي حنيفة لا بكلام أبي يوسف رحمهما الله حتى قال الامام خواهر زاده رحمه الله

أبي حنيفة قال أبو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لإيجاب حكمه في الظاهر جدلان الهزل غير متصل به نصا

في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الافرار البيع جائز فيما اعلم \* وذ كر في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابى حنيفة فيما اعلم ابو يوسف رحمه الله وقال البيع فاسد \* فالحق قوله فيما اعلم بقول ابى حنيفة وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله لا يكون الاختلاف ثابتا لان من مذهبه ان قوله فيما اعلم \* وجب للشك في جميع المواضع فلا يثبت قوله مع التردد والشك كما لو قال انا شك في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وغرض الشيخ رحمه الله اثبات الاختلاف فقال هو ملحق برواية ابى يوسف وقد تبين ان عنده هذا اللفظ لا يوجب شكاً في الرواية فيكون الاختلاف ثابتاً فصار كان ابابوسف قال ان فيما اتيقن واعلم ما قال ابو حنيفة رحمه الله في هاتين المسئلتين ان البيع جائز \* وجه قول ابى حنيفة رحمه الله ان الاصل في العقود الشرعية الصحة والزوم وانما يتغير لمعارض فن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الآخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل \* يوضحه ان تلك المواضعة لم تكن لازمة بل تفرد احدهما بابطالها فعارض احدهما عن تلك المواضعة كعارضهما واذ بطلت المواضعة بقي العقد صحيحاً \* ثم اختلفا في بناء العقد على المواضعة بمنزلة اختلافهما في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما المواضعة السابقة وجده الآخر كان القول قول المنكر وكان البيع صحيحاً حتى يقوم البينة للآخر على هذا القول منهما فكذا اذا اختلفا في البناء عليهما وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كالتواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله \* وهو معنى قوله العقد المشروع لا يجاب حكمه في الظاهر جذاى العقد شرع لا يجاب حكمه وهو الملك في الاصل وهو في الظاهر حدهنا لعدم اتصال الهزل به نصاً \* فهو اى الجداولى بالتحقيق لكونه اصلاً من المواضعة التى هى عارضة \* وجه قولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعى البناء على المواضعة لانهما ماتوا وضعا الا لبينا عليه صوتا للمال عن يد المتغاب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر مالم يتحقق خلافه لانه اذا لم يحصل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما لا يفيد \* ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضاً له فترجح السابق منهما اذا سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء ثبت حكمه بلامعارض والسكوت في حالة العقد والاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضاً لانه غير متعرض للمجدول للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق \* والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الآخر يصلح ناسخاً للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغيره نصاً لان الجذ هو الاصل في الكلام شرطاً وعقلاً وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يتبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقه مواضعة ان امكن عملاً بالاصل وقد امكن ههنا خلوه من الهزل نصاً وعدم اتفقا في البناء على الهزل فيحمل

فهو اولى بالتحقيق من المواضعة وهما اعتبر العادة وهو تحقيق المواضعة ما امكن الاترى انها اسبق الامرين وقال ابو حنيفة رحمه الله الاخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجذ في العقد لكنهما تواضعا على البيع باليفين على ان احدهما زل وتجنه فان اتفقا على الا عراض كان اثنان القين وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بالمواضعة واجب الالف الذى هو لابه باطل لما ذكر من الاصل

واما اذا اتفقا على  
البناء على الموضوعة  
فان الثمن القان عند ابى  
حنيفة رحمه الله لانهما  
جدا في العقد والعمل  
بالموضوعة يجعله  
شرطا فاسدا فيفسد  
البيع فكان العمل  
بالاصل عند التعارض  
اولى من العمل  
بالوصف اعني  
تعارض الموضوعة  
في البدل والموضوعة  
في اصل العقد بخلاف  
تلك الموضوعة وقد  
ذكر ابو يوسف رحمه  
الله عليه في هذا  
الفصل في روايته فيما  
اعلم في الفصل  
الاول واما اذا تواضعا  
على البيع بمائة دينار  
وان ذلك تجزئة وانما  
اثنان كذا كذا درهمهما  
فان البيع جائز على كل  
حال ههنا ففرق ابو  
يوسف ومحمد رحمه  
الله بين هذا وبين الهزل  
في القدر قال لان العمل  
بالمواضعين ممكن ثم  
لان البيع يصح باحد  
الافين والهزل بالالف  
الاخرى شرط لا  
طالب له فلا يفسد البيع

عليه ويجعل ناسخا للموضوعة السابقة لانها لا يمكن الابطال \* بخلاف ما اذا اتفقا على البناء  
على الموضوعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على  
الحكمة والتسمية صحيحة عند ابى حنيفة رحمه الله حتى يعقد البيع بالفين عنده وهو اصح  
الروايتين عنه \* وفي الرواية الاخرى يعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزل به  
باطل وهو قولهما \* لما ذكرنا من الاصل يعني من الجانبين فان عنده الاصل هو الجدو العمل  
به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو الموضوعة فكان العمل بها احق عند الامكان قوله  
(واما اذا اتفقا على البناء على الموضوعة فان الثمن القان عند ابى حنيفة رحمه الله) ايضا في  
احدى الروايتين عنده وهي رواية كتاب الاقرار وهي الاصح \* وعندهما يعقد البيع  
بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابى حنيفة رحمه الله لانهما قصدا التسمية بذكر  
احد الافين ولا حاجة في تصحيح القدر الى اعتبار تسميتهما بالالف الذي هزل به فكان ذكره  
والسكوت عنه سواء كافي للتكاح \* ولا بى حنيفة رحمه الله ان الموضوعة السابقة انما تعتبر  
اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانها جدا في  
اصل العقد وقصدا بيعا جائزا ولو اعتبرت الموضوعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد  
الافين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لان عقد البيع بالف وبصير كانه  
قال بعثك بالفين على ان لا يجب احدا لافين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج  
بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع  
لا احد المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جع بين حر و عبد في البيع وفصل اثنان \* واذا كان  
كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد وهو المراد بالموضوعة في اصل العقد مع العمل  
بالموضوعة في البدل لاندفاع كل واحد من المواضعين بالاخرى \* فكان العمل بالموضوعة في اصل  
العقد وهي ان يعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعين او لامن العمل بالموضوعة في الوصف  
وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من  
الوصف \* ودليل كون الثمن بمنزلة الوصف قد مر في باب النهي \* واذا كان العمل بالاصل اولى وجب  
اعتبار التسمية فكان الثمن الفين \* بخلاف تلك الموضوعة يعني الموضوعة على الهزل باصل العقد اذا  
اتفقا على البناء حيث يجب العمل بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع من العمل بها وقد  
وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها \* وقد ذكر  
ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل اي في الهزل بقدر البدل في روايته قول ابى حنيفة رحمه الله  
فيما اعلم كذا ذكره في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد ولكن المعلى روى عن ابى يوسف  
عن ابى حنيفة رحمه الله قوله مطلقا من غير قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق لا على  
التشكيك قوله (واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار) على ان يكون الثمن الف درهم فان  
البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم  
يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سمي

فاما ههنا فان العمل  
بالمواضعة في العقد  
مع المواضعة بالهزل  
غير ممكن لان البيع لا  
يصح لغير ثمن فصار  
العمل بالمواضعة في  
العقد اولى واما مالا  
يحتل النقص فثلاثة  
انواع مالا مال فيه وما  
كان المال فيه تبعا وما  
كان المال فيه مقصودا  
اما الذي لا مال فيه  
هو الطلاق والعتاق  
والغفوع عن القصاص  
واليمين والتذرو ذلك  
كله صحيح والهزل  
باطل بقوله صلى الله  
عليه وسلم ثلث جدهن  
جدهن وهن جدهن  
النكاح والطلاق  
واليمين ولان الهزل  
يختار للسبب راض به  
دون حكمه وحكم  
هذه الاسباب لا يحتل  
الرد والتراخي الا  
يرى انه لا يحتل خيار  
الشرط واما الذي  
يكون المال تبعا مثل  
النكاح فعلى اوجه اما  
ان يهزل باصله او  
يقدر البدل او يحسنه  
اما الهزل باصله  
فيبطل والعقد لازم

واما كرا في العقد ما تصد ان يكون ممنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل  
فيه فبقى البيع بلا ثمن \* وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجدد  
في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان يتعقد البيع باسمي من البدل \* يوضح ما ذكرنا  
ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تباعا بمائة دينار ثم تباعا  
بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة  
بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط \* ففرق ابو يوسف ومحمد  
رحهما الله بين هذا اي بين الهزل في جنس البدل وبين الهزل في قدره وقال يتعقد البيع هناك  
بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل  
في مقدار البدل يمكن بان يجعل العقد متعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الفين في الالفين  
وجود والهزل بالالف الآخر شرط لاطالبه لانهما وان ذكره في العقد لا يطلبه واحد  
منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لاطالبه من جهة  
العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعطيه كل يوم كذا من الشعير او اشترى  
جارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الخطئة لا يفسد به العقد كذا ههنا \* وهو  
جواب عن كلام ابى حنيفة رحمه الله \* واذا كان كذلك يتعقد البيع بالف ويبطل الآخر  
\* فاما ههنا اي في الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي ان يقع العقد صحيحا  
\* مع المواضعة بالهزل اي مع العمل بها غير ممكن لمسا ذكر \* فصار العمل بالمواضعة  
في العقد وهي ان يتعقد صحيحا اولى لان العقد اصل واليمين تبع ولا يمكن العمل بها بالاعتبار  
التسمية فلذلك انعقد البيع على الذنائب المسماة لعل الدرهم قوله ( اما فيما لا يحتل  
النقص ) اي لا يجري فيه الفسخ والافالة بعد ثبوته فكذا \* لاما فيه اصلا اي لا يثبت المال  
فيه بدون الشرط والذكر ولم يذكر ايضا \* قوله عليه السلام \* ثلاث جدهن جدهن الحديث  
في المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس كذا قيل \* وحكم  
هذه الاسباب اي العلل لا يحتل الرد والتراخي اي لا يحتل الرد بالافالة والفسخ ولا التراخي  
بخيار الشرط والتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يؤثر في هذه الاشياء بل يبطل  
والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط \* ولا يلزم عليه  
الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه \* لانا نقول المراد من الاسباب  
العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال وهذا لا يستند حكمه  
الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كافي البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تقبل  
الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد  
السبب واذا انعقد وجد حكمه لامحالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل  
التراخي منه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل \* الا ترى انه اي هذا النوع قوله  
( اما الهزل باصله فباطل ) وصورته ان يقول لامرأة اتى اريد ان تزوجك بالف تزوجا

( باطلا )

واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا على ٣٦٣ ١٠ الاعراض فان المهر القان وان اتفقا على البناء فالمر الف بخلاف مسألة

البيع عند أبي حنيفة  
رحمه الله لأنه بالشرط  
الفاقد يفسد والنكاح  
بمثله لا يفسد وان اتفقا  
على انه لم يحضرهما  
شيء أو اختلفا فان  
يحدار حقه الله ذكر  
عن أبي حنيفة رحمه  
الله ان النكاح جائز  
بالف بخلاف البيع  
لان المهر تابع في هذا  
فلا يجعل مقصودا  
بالحكمة وروى ابو  
يوسف من أبي حنيفة  
رحمه الله ان المهر  
القان فان التسمية في  
الحكمة مثل ابتداء البيع  
جعل ابو حنيفة رحمه  
الله العمل بحكمة  
الايجاب اولى من  
العمل بحكمة المواضعة  
فكذلك هذا وهذا  
اصح واما اذا تواضعا  
على الدناير على ان  
المهر في الحقيقة دراهم  
فان اتفقا على  
الاعراض فالمر ما  
سيما وان اتفقا على  
الناو جب مهر المثل  
بالاجاع بخلاف البيع  
لانه لا يصح الا  
بتسمية الثمن والنكاح  
يصح بالتسمية وان  
اتفقا انه لم يحضرهما  
شيء أو اختلفا فعلى

باطلا وهزلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان  
النكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سمي من المهر للحديث ولما ذكرنا ان الهزل  
انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب  
وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل \* واما الهزل بالقدر فيه اي بقدر البذل في النكاح بان  
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها دونها اني اريد ان تزوجك او تزوج فلانة بالف درهم  
واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او المرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح  
جائزا بكل حال والمهر القان ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان اتفقا على البناء  
لانهما قصدا الهزل بكرا احد الالفين والمال مع الهزل لا يجب \* بخلاف مسألة البيع عند  
أبي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على  
وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لاني اصل  
المقد ولا في الصداق كذا في المبسوط \* ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث ينعقد بالفين  
في هاتين الصورتين لان المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصل في ثبوت الحل في الجانبين  
الذي يحصل التماس وانما شرع المال فيه اظهارا لخطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح  
النكاح بدون ذكر المهر ويحمل فيه من الجهالة مالا يتحمل في غيره \* فلا يجعل اي المهر  
مقصودا بالحكمة اي بحكمة التسمية بان يرجح جانب الجدة على الهزل اذ لو اعتبرت صحة التسمية  
فيه كافي البيع وجعل المهر الفين لصار المهر بنفسه مقصودا بالحكمة اذ اصل النكاح صحيح  
بلا شبهة لعدم تأثير الهزل فيه ولعدم افتقاره في الصحة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا  
فيه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود فيه بالصحة لانه احذر كني البيع ولهذا يفسد البيع  
بفساده وجهاته كما يفسد بفساد المبيع وجهاته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان  
مقصودا وجب تحكيمه بترجيح جانب الجدة على الهزل اذا امكن \* ولا يقال الثمن تابع  
في البيع ايضا لانه بمنزلة الوصف على ما مر \* لاننا نقول وهو تابع بالنسبة الى المبيع في محلية البيع  
ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع اذ لا غرض له في البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان  
احذر كني البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زائد كالقراءة  
في الصلوة مع سائر الاركان والافرار مع التصديق في الايمان فاما المهر في النكاح فليس بمقصود  
اصلا لان الغرض منه ثبوت الحل في الجانبين كما بينا فلذلك افتقار \* وروى ابو يوسف عن  
أبي حنيفة رحمه الله ان المهر القان في هذين الوجهين كافي البيع \* لان التسمية في الصحة مثل  
ابتداء البيع اي التسمية بالمهر في حكم الصحة وافتقاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية  
في النكاح لا تثبت الاقصدا ونصا كابتداء البيع لا تثبت الاقصدا ونصا وكذا الجهالة  
الفاخشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما يؤثر في ابتداء البيع وفي  
ابتداء البيع اي قيامه لا باصل البيع واتفقا انه لم يحضرهما شيء أو اختلفا جعل ابو حنيفة رحمه الله  
العمل بحكمة الايجاب في الصورتين اولى من العمل بالمواضعة ترجيحاً للصحة على الفساد

رواية محمد وجب مهر المثل بخلاف وعلى رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله يجب المسمى ويطلب المواضعة

وإذا ما يجب مهر المثل وأما الذي يكون المال فيه مقصودا ﴿٣٦٤﴾ مثل الخلع والعتيق على مال والصلح عن دم العمد فان

فكذلك هذا اي فكما بيع المهر لان الهزل مؤثر في تسميته بالافساد كما في البيع \* وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجدل الذي هو الاصل في الكلام قوله ( وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل ) بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمي به في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكرا في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فان لم يثبت واحد منهما صار كأنه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها \* بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك قد سمي ما تواضعا على ان يكون مهرها وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف \* وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية اثنى فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتؤثر في فساد التسمية \* وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالهجة اذ لا حاجة لانه قاد النكاح الى صحته كما في الالف والالفين في هذين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل \* وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما بينا قوله ( وأما الذي يكون المال فيه مقصودا ) انما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه فيه مقصود \* فان ذلك على هذه الاوجه ايضا يعني الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثني عشر وجها فانها امان هزل لا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه \* فان هزل لا باصله الضمير راجع الى الذي بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او عتيق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وقد تواضعا قبل ذلك على انه هزل ثم اتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع لان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف \* قال الشيخ رحمه الله وهذا الجواب عندنا اراد به نفسه قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فالطلاق لا يقع لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما مر \* وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير الى آخره فقد ذكر فيه رجل قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت ان رددت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج \* واما على قولهما فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط \* ولا يبي حنيفة رحمه الله ان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فلما في نفسه فهو تملك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لاخران بعثك هذا العبد بكذا

( فعبدي )

ذلك على هذا الوجه ايضا فان هزل لا باصله واتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله فلما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى نشأ المرأة فيقع الطلاق ويجب المال للماعرف ثمة وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكنه غير مقدر بالثلاث في هذا بخلاف البيع وان هزل لا بالكل لكنهما عرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان القول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جعل ذلك مؤثرا في

اصل الطلاق

وعندهما هو جائز  
ولا يفيد الاختلاف  
وان سكتنا ولم  
يحضرهما شيء فهو  
جائز لازم باجتماع  
واما اذا تواضعا على  
الهزل في بعض البدل  
فان اتفقا على البناء  
فعدتهما الطلاق واقع  
والمال كله لازم لانهما  
جعلوا المال لازما  
بطريق التبعية

فعبدي هذا الآخر حر انه معلق بالمعارضة فكذلك هذا \* واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار  
فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال  
كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله \* وهو المراد من قوله لما عرفتم اي في  
الموضع الذي نص عليه فيه فكذلك هذا اي مثل الخيار الهزل يكون على الاختلاف  
لكنه اي لكن خيار الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترط الخيار  
اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذا الطلاق من  
الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة \* اما الشرط في البيع  
فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات وتعليقها بالشروط لا يجوز لكنه ثبت فيه بالنص  
مقدر بالثلاث فيجب اعتبار هذه المدة وبطل اشتراط الخيار في اوراء الثلاث عملا بقياس  
كذا في بعض الشروح \* فعلى هذا لا يبطل خيار المرأة فيما نحن فيه بمضى الثلاث لان الهزل  
بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها خيار ثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها في الثلاث  
فكان لها ولاية النقص والاثبات متى شئت عندنا بحقيقة رحمه الله وعندهما يبطل الهزل  
\* ولما قلنا ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله لان ثبوته في  
جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق واذا كان كذلك  
وجب ان يتقدر بالثلاث كما في حقيقة البيع \* ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان مقصودا  
فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع في اثبوت للطلاق الذي هو مقصود العقد كمال الثمن تابع  
في البيع وبالنظر المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلاث كما بينا \* وان هزلا بالكل اي باصل  
التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع \*  
اما عندهما فظاهرا اذا الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال \* واما عنده فكذلك  
لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه \* وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض  
عندنا بحقيقة رحمه الله حتى لزمت التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل  
الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر  
قول من يدعي الاعراض ترجحا للجد الذي هو اصل عنده على الهزل الذي هو خلاف  
الاصل وكذلك ههنا \* وعندهما هو اي التصرف جائز اي لازم والمال واجب \* ولا يفيد  
الاختلاف اي اختلاف المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما  
لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال في حال اتفقا على البناء ففي حال الاختلاف اولى  
وان سكتنا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز لازم حتى وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع  
لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده فصار الجواب في الفصلين واحدا وحصل  
الاتفاق على الجواب فيهما مع اختلاف التجرع قوله ( فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق  
واقع ) لان الهزل لا يؤثر فيه بالمنع عندهما مع انهما جادان في اصل التصرف والمال كله لازم  
لان الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ

وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها ﴿ ٣٦٦ ﴾ لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق

العبرة للمتضمن للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن تلزم بلزومه فلذلك يجب تمام المسمى \* فان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا النوع تبعاً لانه سبحانه فيه مقصودا بقوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا \* ولئن سلمنا انه فيه تبع لانسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفاسدا فيما اذا هزلا فيه بقدر البدل دون الالفين كما سريانه \* قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقبة \* فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل \* فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد في الاصل حل الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصاله حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال \* على ان الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر في شرح كتاب الاكراه في باب التلجئة انهما لو تواضعا في النكاح على الف في السرم عقد في العلانية بالالفين كان النكاح جائزا بالالف \* ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا \* فعلى هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل في قدر البدل في ان البدل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى فلا يحتاج الى فرق \* وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرنا له \* ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجدة \* لان يتعلق بكل البدل لانه انما يتعلق بما علقه الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البدل حيث ذكر الالفين في العقد دون الالف قد عرف ان الهزل غير مؤثر في جانبه كما لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع في جانبه عين فانه يتعلق الطلاق بقبول المرأة البدل والهزل لا يؤثر في اليمين فكان الهزل والجدة فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق متعلقا بجميع البدل \* وقد تعلق ببعضه اي بعض البدل بالشرط وهو اختيار المرأة يعني لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول الجميع والمرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط فصار كأنها قبلت احد الالفين في الحال وتعلق قبولها بالالف الاخر باعراضها عن الهزل وقبولها اياه بطريق \* الجدة فهو \* الجدة هو \* معنى قوله وقد تعلق ببعضه بالشرط واذا كان كذلك لا يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق على الفين فقبلت احد الالفين ولم تقبل الاخر \* وعلى رواية البسوط يقع الطلاق ويلزم الالف \* فلن قيل لما الحلق جانب المرأة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البدل عنده كما في البيع في هذا الفصل فانه يعقد بجميع المسمى \* قلنا انما يعقد البيع بنسب المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة فانه يؤدي الى فساد العقد على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة فامكن العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب ههنا ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال فلذلك افترقا قوله

بعضه بالشرط وان اتفاقا على الاعراض لزوم الطلاق والمال كله وان اتفاقا على انه يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند أبي حنيفة رحمه الله لانه جعل ذلك على الجدة وجعل ذلك اولي من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باصل المال فذكر الدناير تلجئة وغرضهما الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا بكل حال وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند أبي حنيفة رحمه الله فان اتفاقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفاقا على البناء توقف الطلاق وان اتفاقا لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول قول من يدعى الاعراض وكذلك هذا في نظائره

(وما)

واما اذا هزل باصل المال اى يحسده فذكر الدنانير تجلئة وغير ضمه الدراهم فان المسمى في العقد هو الواجب عندهما في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعاله فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل افسح ايضا تبعا للاصل \* واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى بطريق الجسد واختيارها الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار منع صحة قبول المرأة المسمى في العقد فصار كانه علق الطلاق بقبول الدنانير وهى لم تقبل فيتوقف الى القبول كما في شرط الخيار \* وفي الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجسد \* واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويحبب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف \* وكذلك هذا في نظائره اى مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاتفاق على مال والصلح عن دم العمد يعنى الكل سواء في الحكم والتفريع قوله واما تسليم الشفعة اى بطريق الهزل \* طلب الشفعة على ثلاثة اوجه \* طلب الموائبة وهو ان يطلبها كاعلم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعتها \* والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شقيهما وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعتها حتى لا تبطل بالتأخير بعد في ظاهر الرواية \* والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب الموائبة بطلت شفعتها لان التسليم بطريق الهزل كالمسكوت مختارا اذا اشتغاله بالتسليم هازلا لمسكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة وانما تبطل بحقيقة المسكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالمسكوت حكما \* وبعد الطلب والاشهاد اى بعد طلب الموائبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب الموائبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة فى معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصى تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله كما يملكان البيع والشراء فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة \* وكذلك اى ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم فى انه يبطل بالهزل حتى لو ابراء هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرائك على انى بالخيار لا يسقط الدين لان فى الابراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى معنى التملك اشير فى قوله تعالى «وان تصدقوا خير لكم» فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط \* وكذا لو ابراء الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل

واما تسليم الشفعة  
فان كان قبل طلب  
الموائبة فان ذلك  
كالسكوت مختار  
فتبطل الشفعة وبعد  
الطلب والاشهاد  
السلم باطل لانه من  
جنس ما يبطل بخيار  
الشرط وكذلك  
ابراء الغريم

على عين وهلك العين اوردها بعيب ينقض الصلح وتعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من اثبوت كالحيار \* كذا رأيت مكتوبا بخط شيخى قدس الله روحه قوله ( واما القسم الثانى ) اى من الاقسام الاربع المذكورة فى اول هذا الفصل ذكر فى المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرنا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعثك عبدى هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر تميل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فريضة المفسرين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم به وههنا ثبت كون الخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار \* ولو اجما على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنقذ والاقرار كاذبا لا ينقذ العقد فلا تلحقه الاجازة \* الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك فى طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا \* وكذلك لو اقرب شئ من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه فى الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقربه طايما ثبت الفرق بين الاقرار والانشاء فى هذه التصرفات مع اللجنة كما ثبت مع الاكراه \* لانه اى الاقرار يعنى صحته \* يعتمد صحة خبره اى وجوده وتحققه فى الماضى \* والهزل يدل على عدم الخبره فى الماضى فبمع ان عقاده اصلا \* فصار ذلك كله اى الاقرار بما يحتمل القسح وبما لا يحتمله \* من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الجميع يعتمد وجود الخبره فبؤثر الهزل فى الكل \* الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يطل بالكره اصلا حتى كانت المرأة زوجته والعبد عبده كما كانا لمساقلنا ان الاقرار خبر يتردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقربه فاصدالى دفع الشر عن نفسه \* فكذلك اى فكما يطل بالاكراه يطل بالهزل لانه دليل ظاهر على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار منه هزلا \* بطلا لا يحتمل الاجازة لان الاجازة تلحق بشئ يعتمد ويحتمل الصحة والبطالان وهذا الاقرار لم يعتمد وجبا لثى اصلا لكونه كذبا وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع او الاجازة هزلا لانه انشاء يعتمد انعقاده اهلية المتكلم وصحة العبارة وقد تحققتا وهو محتمل للصحة والفساد فيجوز ان يعتمد موثوقا دلى الاجازة قوله ( لا بما هزل به ) جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا اوجود الهزل فانه ينافى الرضاء بالحكم فينبغى ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما فى حال الاكراه والسكر فقال الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل يعنى انا لا نحكم بكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به من الكفر بل نحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفر لان الهزل وان لم يكن راضيا يحكم ما هزل به لكونه هازلا فيه فهو جاد فى نفس التكلم به مختار لسبب راض به فانه اذا سب النبي عليه السلام هازلا مثلا او دعا الله تعالى شريكا هازلا فهو راض بالتكلم به مختار لذلك

واما القسم الثانى وهو الاقرار فان الهزل يطله سواء كان اقرارا بما يحتمله القسح او بما لا يحتمله لانه يعتمد صحة الخبر به والهزل يدل على عدم الخبر به فصار ذلك كله ما يحتمل النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يطل بالكره

واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بماهزل به لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق فصار مرتدا ﴿ ٣٦٩ ﴾ بعينه لا بماهزل به الا ان اثرهما سواء بخلاف المكره لانه

غير معتقد لعين ما  
اكره عليه بخلاف  
ممثلنا هذه فاما  
الكافر اذا هزل بكلمة  
الاسلام وتبرأ من  
دينه هازلا يجب ان  
يحكم بايمانه كالمكره  
لانه بمنزلة انشاء لا  
يختل حكمه بالرد  
والتراخي والله اعلم \*  
القسم الرابع وهو  
السفه السفه هو  
العمل بخلاف موجب  
الشرع من وجه  
اتباع الهوى وخلاف  
دلالة العقل فان كان  
اصله مشروعاً وهو  
السرف والتبذير  
لان اصل البيع والبر  
والاحسان مشروع  
الا ان الاسراف  
حرام كالاسراف  
من الطعام والشراب  
وذلك لا يوجب  
خللا في الاهلية ولا  
يمنع شيئاً من احكام  
الشرع ولا يوجب  
وضع الخطاب بحال  
واجبه وان منع منه  
ماله في اول ما بلغ  
بالنص قال الله تعالى  
ولا توفوا السفهاء  
اموالكم ثم خلق

لذلك وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى \* قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم \* فصار التكلم بالكفر بطريق الهزل مرتدا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق \* لا بماهزل به اي لا باعتقاد ما هزل به \* الا ان اثرهما اي اثر الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء في ازالة الايمان واثبات الكفر \* بخلاف المكره على الكفر لانه غير راض بالسبب والحكم جميعا بل يجريه على اسائه اضطرارا ودفعاً للشرع عن نفسه غير معتقده اصلاً ولا يقال ان الهزل لا يعتد الكفر ايضا \* لا نقول هو معتقد للكفر لان ما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف بالدين وعدم الرضاء به ولما رضى بالهزل معتقداً له كان كافراً كذا في بعض الشروح \* فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه هازلاً فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنتين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود واحد الركنتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام \* وهو بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والتراخي فانه اذا سلم لا يخل ان يكون حكم الاسلام مترخياً عنه ولا يخل ان يرد اسلامه بسبب كبر الدبيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل قوله ( واما القسم الرابع ) اي من اقسام العوارض المكتسبة فهو السفه السفه في اللغة هو الخفة والتحريك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخففته وحركته \* ومنه زمام سفبه اي خفيف \* وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعتزى الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في عامة الشروح \* وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكباها من السفه حقيقة الا ان الشيخ رحمه الله قيد بقوله من وجه لان في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرفه وان كان ذلك سفهاً حقيقة فكانه يذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه تعريف السفه المصطلح الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال وجوب الجبر لا جميع انواع السفه واهذا فمره بقوله وهو السرف والتبذير \* الضمير ارجع الى العمل اي نعتي بالعمل بخلاف موجب الشرع من وجه الى اخره \* السرف والتبذير \* لان اصل البز متعلق بقوله وان كان اصله اي اصل ذلك العمل مشروعاً \* والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير طريق المال اسرافاً \* وذلك اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدره ظاهر السلامة التركيب وبقاء القوى الفريزية على حالها ولا باطن البقاء نور العقل بكمله الا انه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطباً بتحمل امانة الله عز وجل في مخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة \* واذا بقي اهلاً لتحمل امانة الله عز وجل وجوب حقوقه بقي اهلاً في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال \* الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لا يجاب حق الله عز وجل وتحمل امانته فن

البناء بايناس ( كشف ) من الرشد فقال ( ٤٧ ) ان انستم منهم ( رابع ) رشد فادفعوا اليهم اموالهم

هو اهل لتحمل اماته اولى ان يكون اهلا للتصرفات \* ثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا  
يجب سقوط الخطاب عن السفية بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر عليه او لم يحجر \*  
واجتمعوا ان السفية يمنع ماله في اول ما يبلغ النصف يعني اذا بلغ سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى \* ولا  
تؤتوا السفهاء ما والكم التي جعل الله لكم قياء ما لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا  
ينبغي اموالهم التي في ايديكم \* اضاف الا ووال الى الاولياء وهي في الحقيقة اموال غيرهم لانها  
من جنس ما يقيم الناس به معاشهم كقال ولا تقتلوا انفسكم وكما تقول لمن قدم طعاما بين يديك  
هذا طعامي في منزلي كل يوم اى من جنسه \* ولا نفهم القواء ون عليها والمتصرفون فيها التي جعل  
الله لكم قياء ما لا تؤتوا من بها ولو ضعتوها لضعتم فكأنها في انفسها قياءكم وانعاشكم \* ثم علق  
الآية بآية يناس الرشداى بابصاره فقال جل جلاله فان أنستم منهم رشدا اى عرقتهم ورأيتهم صلاحا  
في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اذا بلغ السفية خساو عشرين  
سنة ولم يونس منه الرشد دفع المال اليه وقال ابو يوسف ويحذر جهما الله لا يدفع الى السفية مالم  
يونس منه الرشد لانه تعالى علق الآيات بآية يناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم  
قبل وجود الشرط الا ترى ان عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد لا يدفع اليه المال بهذه الاية فكذا  
اذا بلغ خساو عشرين سنة لان السفية يستحكم بطول المدة \* ولان السفية في حكم منع المال بمنزلة  
الجنون والعته وانهما يمنعان دفع المال اليه بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفية واستدل  
ابو حنيفة رحمه بقوله تعالى \* ولا تأكلوا مما اسرافوا به ان يكبروا \* معناه مخافة ان يكبروا فيلزمكم  
دفع المال اليهم \* وبقوله تعالى \* وانوا اليتمى اموالهم \* والمراد بالقون وسماواتنا حتى تقرب عهدهم به  
فهذا تنصيص على وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ الا انه قام الدليل على منع المال منه عند  
البلوغ اذا لم يونس منه الرشد فانه تعالى قال \* حتى اذا بلغوا النكاح فان أنستم منهم رشدا وحرر الفاء  
لا وصل والتعقيب فيكون بآية ان دفع المال اليه عقيب البلوغ بشرط اناس الرشد وما يقرب من  
البلوغ في معنى حالة البلوغ فاما اذا بعد عن ذلك فوجوب دفع المال اليه مطلقا لمثلنا غير معاق  
بشرطه والمعنى فيه ان منع المال بعد البلوغ لبقاء اثر الصبي وبقاء اثره كبقاء صفة كبره في منع المال واثره  
قديم الى ان مضى عليه زمان وينقطع بعد ما بلغ خساو عشرين سنة لتطاول الزمان فيجب دفع  
المال \* وهذا قال ابو حنيفة رحمه الله او باع رشدا ثم صار سفيها لم يمنع منه المال لان هذا ليس باثر  
الصبا فلا يعتبر في منع المال \* او منع المال على سبيل التأديب له والاشغال بالتأديب مالم ينقطع رجاء  
التأديب فاذا بلغ خساو عشرين سنة ولم يونس رشده فقد انقطع رجاء التأديب لانه يتوهم ان  
يصير جدا في هذه المدة فلا معنى بعد ذلك لمنع المال منه بطريق التأديب \* ثم نقول ان الانسان في  
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه لقربه زمان الصبا وبعد تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد  
رشدا ما بطريق التجربة والامتحان اذا التجارب تفاح العقول \* والشرط رشدا نكرة فيحقق  
بأدنى ما ينطلق عليه الاسم كما في سائر الشروط المنكورة ففسق المنع اى منع المال بوجود هذا النوع  
من الرشد لانه اى منع المال اما عقوبة ثبتت زجره عن الفعل الحرام وهو انذار \* او حكم لا يعقل  
معناه لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير معقول اذا الملك هو المطلق الحاجز  
\* فيتعاقى الحكم بين النص اى المنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشدا تحقيرا ولا  
تقدير الان ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته \* فاذا دخله اى منع المال

قال ابو حنيفة رحمه  
الله اول احوال  
البلوغ قد لا يفارقه  
السفه فاذا امتد الزمان  
وظهرت الخبرة  
والجربة حدث  
عقرب من الرشد لا  
محالة والشرط رشدا  
نكرة ففسق المنع لانه  
اما عقوبة واما حكم  
لا يعقل معناه فيتعلق  
بغير النص فاذا دخله  
شبهة او صار الشرط  
في حكم الوجود  
بوجه وجب جرائمه

الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط من وجهه وهو اصابة نوع من الرشد بالجرم بسقوط لان  
العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط اي شرط الدفع في حكم الوجود من وجهه بوجود دليله  
وهو استيفاء مدة التجريم بمعنى على تقدير ان يكون حكماً ثابتاً بالنص غير معقول المعنى بسقط ايضاً  
لان الشرط الثابت بالنص رتبة فاذا وجد رتبة فمما قد تحقق الشرط فوجب جزاءه وهو دفع  
المال اليه قوله (واختلفوا في وجوب النظر للسفيه) يحمله مجبوراً عن التصرفات واثبات الولاية  
لغيره على ماله صوناً للماله من الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز  
الجرم عليه عن التصرفات لانه غير مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشد فان كونه  
مخاطباً ثبت اهلية التصرف اذا تصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه بمنزلة الكلام الملزم  
بكونه مخاطباً وبالحرية ثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه ثابت المحلية وبعدم صدور  
التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذ الامناع والسفه لا يصلح ماذا من نفوذ التصرف لان بالسفه  
لا ينقص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التذرع مع علمه بقبحه وفساده فانه لا يجوز ان يكون  
السفه سبباً للنظر لكونه معصية والدليل ان السفيه يحبس في ديون العباد بطريق العقوبة ولا  
يسقط عنه الخطاب بحقوق الشرع حتى يعاقب على تركها ولا يبطل في ذلك اي فيما ذكرنا من حقوق  
الشرع وحقوق العباد عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذره وبمينه واقراره على نفسه  
بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يعطل عايله اسباب الحدود والعقوبات حتى لو شرب الخمر او زنى  
او سرق او قتل انساناً عمداً يقيم عليه الحدود ويحبس عليه القصاص وهذه العقوبات تندرى  
بالشبهات فلو بقي السفه معتبراً بعد البلوغ من قبل في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرى  
بالشبهات ولو جاز الجرم عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة  
للعقوبة لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع للفسق فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فمن ماله  
اولى وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز الجرم عليه بهذا السبب عن التصرفات  
المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما الا ان ابو يوسف  
ومحمد رحمهما الله قالان الجرم عليه على سبيل النظر له وقال الشافعي رحمه الله على سبيل الزجر  
والعقوبة ويظهر الخلاف فيما اذا كان مفسداً في دينه وصلحاً في ماله كالفاسق فعنده يحجر عليه بهذا  
النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة ولهذا لم يجعل الفاسق اهلاً لولاية وعندهما لا يحجر عليه  
\* احتج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بقوله تعالى \* فان كان الذي عليه الحق سفيهاً او ضعيفاً او لا  
يستطيع ان يعمل هو فليمل وليه بالعدل نص \* على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الجرم  
عليه وعاروى ان عبد الله بن جعفر رضى الله عنهما كان يفتى ماله في اتحاد الضيقات حتى اشترى  
للضيافة داراً بمائة الف وفي رواية باربعين الف دينار فطلب على من عثمان رضى الله عنهما ان يحجر عليه  
فقال الزبير بن العوام لعبد الله اشركني فيها فاشركه فبلغ ذلك عثمان رضى الله عنه فقال كيف اجر على  
رجل شريكه الزبير وهو كان معروفاً بالكياسة في التجارة فثبت انهم كانوا يرون الجرم بسبب التذرع  
وبان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظر الله كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التذرع  
وهو متحقق ههنا فلان يكون مجبوراً عليه كان اولى \* وكان هذا الجرم بطريق النظر واجبا حقاً  
للمسلمين فان ابا بكر الجصاص رحمه الله كان يقول ضرر السفيه يعود الى التكافة فانه لما فنى ماله بالسفه

واختلفوا في وجوب  
النظر للسفيه فقال ابو  
حنيفة رحمه الله لما  
كان السفيه مكابرة  
وتركاً له الواجب  
عن علم ومعرفة لم يحجر  
ان يكون سبباً للنظر  
الا يرى انه من قصر  
في حقوق الله عن  
وجل مجانته وسفهالم  
يوضع عنه الخطاب  
نظراً بل كان مؤكداً  
لأزماً وقد يحبس  
عقوبة ولا يوضع عنه  
الخطاب ولا يبطل في  
ذلك عباراته ولا يعطل  
عليه اسباب الحدود  
والعقوبات

والنذر صار وبالاعلى الناس وعبالاعلىهم يستحق النفقة من بيت المال والجحر على الجحر لدفع الضرر  
عن العامة مشروع بالاجاع كافي المفتي لاجن والطبيب الجاهل والمكاري المفسد \* وحقا لدينه  
لالسف له وان كان عاصيا للسف فهو مستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب  
الله تعالى ولهذا لو مات يصلي عليه وكذا كل قاسق حقا لاسلامه \* والدليل عليه الامر بالمعروف  
والنهي عن المنكر فانه امر عا بطريق النظر للمأثور والمنهي حقا لدينه وللمسلمين قوله (لالسف) اشارة  
الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفه جنانية منه فلا يستحق به النظر وعما قال الشافعي رحمه  
الله السفه جان فيستحق الجحر بطريق العقوبة لا بطريق النظر \* فقال النظر له واجب لا باعتبار ان  
الجنانية مستدعية للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفه يفوت  
له النظر وتظهر الحالة التي تمس الحاجة الى وجوب النظر له فنظر الشارع له في هذه الحالة لوجود  
المعنى الداعي الى النظر \* الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن حتى كان العفو عن القصاص  
وعن كل جنانية مندوب اليه قال تعالى \* فمن عفى له من اخيه شيئا فاتباع بالمعروف \* فمن عفا واصبح فاجره  
على الله \* وكذا العفو عنه في الآخرة حسن وان مات مصرعا على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة  
حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضل له وكرم من غير تقديم عقوبة رغبا لانوف المعتزلة \* وقاساه بمنع  
المال فان منع المال عنه كان بطريق النظر ليقب مصون ناعن التلف ولا يصح بالنذر والاسراف  
فكذلك الجحر عليه لان منع المال غير مقصود لعينه بل لبقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم  
يقطع لسانه من ماله نصر فانه اذا كان مطلق النصف لا يفيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة مؤنة  
وكفارة على الولي في حفظ ماله الى ان يتلقه بتصرفه \* وانما لم يثبت الجحر في حق الطلاق والعقاق والتكاثف  
ونحوها لان المحجور عليه لسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير نهج  
كلام العقل لمقصود اللعب به دون ما وضع الكلام له لانتقصان في عقله فكذلك السفه يخرج كلامه  
في التصرفات على غير نهج كلام العقل لا اتباع الهوى ومكابرة العقل لانتقصان في عقله فكل  
تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل  
وهو بما يحتل القسح يؤثر فيه السفه قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله) يعني في الجواب عن كلامهم ان  
النظر من هذا الوجه وهو انه مستحق للنظر بعد الجنانية جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز  
العفو ولا يجب ومن اصلهما ان الجحر واجب فلا يصح الاستدلال \* ثم النظر على هذا الوجه انما  
يحسن اذا لم يتضمن ضرر افوق هذا النظر ههنا قد تضمن ذلك كما ذكر في الكتاب \* بخلاف منع  
المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى لما ينافي لا يمكن تعديته الى غيره \* ولانه ثبت بطريق  
العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جنانية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم  
المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كما يجب المال فيجعل جزاء فاناعر فاساثر الاجزية بهذا الطريق  
وهو انما نظرنا الى سبب فوجدناه جنانية ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحا لعقوبة فسميها عقوبة  
كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان  
وقصر العسارة لان القياس لا يجري في العقوبات \* ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة  
لفوض الى الامام والاولياء هم المخاطبون به دون الأئمة \* لانا نقول هو عقوبة  
تعزير وتأديب لاحد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء \* ولئن  
سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لالعقوبة لاسلم جواز قياس الحجر

رحمهما الله النظر  
واجب حقا للمسلمين  
وحق له لدينه لالسف  
الا يرى ان العفو عن  
صاحب الكبيرة  
حسن في الدنيا  
والآخرة وان اصر  
عليها وقاساه بمنع المال  
وقال ابو حنيفة رحمه  
الله النظر من هذا  
الوجه جائز لا واجب  
كما في صاحب الكبيرة  
وانما يحسن اذا لم  
يتضمن ضرر افوقه  
وههنا يتضمن ضررا  
فوقه وهو وقت اهلية  
والحاقه بالصبيان  
والجنانين والبهائم  
بخلاف منع المال لما قلنا  
انه غير معقول ولانه  
عقوبة لا يحتل المقايضة  
ولان البذل لا دمي نعمة  
زائدة والاسان  
والاهلية لعمدة اصلية  
فيما لم يقيس لا بطلان  
اعلى التعمتين باعتبار  
ادانها وقالا هذه  
الامور صارت حقا  
للعبد رفاقه فاذا دى  
الى الضرر وجب  
الرد لدفع الضرر عن  
المسلمين وان لم يكن  
للمسلمين حق في عين  
المال

على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهى اليد والحق بالفقراء واثبات  
 الجبر ابطال ولايته واهليته والحق باليهام وهى نعمة اصلية لان الانسان يمتاز من سائر الحيوان  
 بالبيان فبان جواز الحاق ضرر بسيربه فى منع نعمة زائدة والحق بالفقراء لتوفير النظر عليه لا  
 يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحق باليهام لعنى النظر له \*  
 والجواب عن الاية ان المراد من السفه على ما قبل هو الصبي الذى عقل فان بعض تصرفاته يخرج  
 من نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذى لا يستطيع ان يعمل الجنون وقيل المراد  
 من السفه هو المذنب الذى اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفه وفى الاية  
 كلام طويل \* وعن الحديث ان عليا رضى الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه بدليل ان عثمان رضى  
 الله عنه ترك الحجر بسبب اشراك الزبير ومن يرى الحجلة لا يترك مثل هذا العذر فان الذين الواقع فى  
 العقد لا يرتفع باشرالك الغير ولكن يحتمل ان عليا رضى الله عنه رآه اسرافا حين اتفق مالا عظيما فى  
 شراء دار وهى حظ الدنيا لانه متى اتفق على هذا الوجه فى كل حظوظ الدنيا بما يقصر فى حظوظ  
 الاخرة فتبت ان ذلك كان على سبيل التخويف \* وعن قولهم لا فائدة فى منع المال مع اطلاق التصرف  
 ان السفه انما يتلف ماله عادة فى التصرفات التى لا يتم الا باثبات اليد على المال من اتخاذ الضيافة  
 والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل  
 المقصود بمنع المال منه وان كان لا يحجر عليه \* ثم اجاب الشيخ له بما قال ابو حنيفة رحمه الله مالا  
 منه الى قولهما بقوله وقال هذه الامور يعنى اليد واللسان والاهلية صارت حقا للعبد فحقه يعنى  
 ثبتت هذه الامور للعبد لاجل ان يرتفع بها العبد فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر فى حقه  
 وفى حق المسلمين \* وجب الرادى رد هذه الاشياء ادفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عاذا  
 على موضوعه بالنقض \* ولدفع الضرر عن المسلمين وفى بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر \*  
 وقوله وان لم يكن للمسلمين حق فى عين المال اى مال السفه اشارة الى رد ما اجيب عن قولهما فانها  
 لما قالوا النظر واجب بالحجر حقا للمسلمين \* اجيب عنه بانه لا ضرر فى حقهم لانه يتصرف فى خالص  
 ملكه لاحق لاحد فيه فلا يجب الحجر فرد ذلك الجواب وقال انه وان تصرف فى خالص ملكه  
 ولاحق للمسلمين فى ماله يؤدى تصرفه الى الاضرار بالمسلمين فى المال فيجب دفعه عنهم بالحجر فى  
 الحال \* وهذا اى وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين قياسا ما روى عن ابى يوسف رحمه الله  
 فحين تصرف فى خالص ملكه بما يضر جيرانه يمنع حتى لو اتخذ طاحونة للاجرة يمنع \* ولو نصب  
 امنا ولا استخراج الابريس من الفيلق فلجبر ان المنع اذا تضرروا بالدخان ورايحة الدبدان \* وللجبر ان  
 منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه \* وكذا النذاف اذا كان ضرره ينشأ بمنع كذا فى مختصر المنية  
 من غير ذكر خلاف \* فتبت ان شرعية الحجر على السفه عنه هما بطريق النظر قوله (وانما يجب ان  
 ينظر الى ما فيه نظر له ابدا) يعنى لا يحمل السفه عندهما كالهزل فى جمع التصرفات ولا كالصبي  
 ولا كالمرضى بل المعتبر فى حقه توفير النظر عليه لان الحجر ثبت لعنى النظر له فيحسبه يلحق ببعض  
 هذه الاصول \* فاذا اعتق عبدا فذعه لان السفه كالهزل ولكنه يسعى فى قيمته عند محذور حده الله  
 لان الحجر ثبت بمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته وهناك وجبت  
 السعاية لغرماء فى كل القيمة وللورثة فى ثلث القيمة اذ لم يكن عليه دين رد العتق بقدر الامكان

وهذا قياس ما روى  
 عن ابى يوسف رحمه  
 الله فحين تصرف فى  
 خالص ملكه بما يضر  
 جيرانه انه يمنع عنه  
 فصار الحجر عندهما  
 مشروعا بطريق  
 النظر وانما يجب ان  
 ينظر الى ما فيه نظر له  
 ابدا فلا يلحق بالصبي  
 خاصة ولا بالمريض  
 ولا بالمكره لكن يجب  
 اثبات النظر باى اصل  
 امكن اعتباره على  
 ما هو مذكور فى  
 المبسوط

فكذا ههنا \* وان جاءت جارية بولد فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حر الاسبيل عليه والجارية  
ام ولد لاسبيل علم الاحد بعد موته لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء لحاجته الى  
ابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا بالربض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو في ذلك  
كالصحيح حتى انما تعتق من جميع ماله بموته ولا تسحق هي ولا ولدها في شيء لان حاجته مقدمة  
على حق غريمائه \* ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنة وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا  
ويعتق القلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شري المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق  
عليه لانه ملك ابنة ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع في مال المشتري شيء من ذلك لانه  
وان ملكه للقبض فانزاعا ثمن او القيمة منه بالقدح غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا  
الحكم ملحق بالصبي \* ولو حلف بالله او نذر نذورا من هدي او صدقة لم ينفذه القاضي شيئا  
من ذلك ولم يدعه يكفر ايمانه لانه محجور عليه عن التصرف في ماله فيما رجع الى الانلاف فهو  
ملحق بالصبي في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل عمن حنث فيها ثلاثة ايام متتابعة وان كان هو  
مالك لان يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله ان يكفر بالصوم قوله  
(وهو) اي الحجر بسبب النظر عند هاتين النوعين \* حجر بسبب السفه مطلقا يعني سواء كان اصليا بان بلغ  
سفها او مارضا بان حدث بعد البلوغ رشيدا وذلك اي هذا الحجر ثبت عند محمد بنفس السفه بدون  
حجر القاضي اصليا كان او مارضالا لان الدلالة قد قامت لنا على ان السفه في ثبوت الحجر به نظير الجنون  
والعته والصغر والرق والحجر يثبت بنفسها من غير حاجة الى قضاء القاضي فكذلك بالسفه \* و ابو  
يوسف رحمه الله يقول لا يصير محجورا عليه مالم يحجر عليه القاضي في الوجهين لان الحجر عليه  
لمعنى النظر له وهو متردد بين النظر والضرر ففي ابقاء الملك له نظروا في اهدار قوله ضرر ومثل  
هذا لا يرجح احد الجانبين منه الا بقضاء القاضي \* يوضحه ان السفه ليس بشيء محسوس وانما  
يستدل عليه بان يقين في التصرفات وقد يكون ذلك للسفه وقد يكون حيلة لاستحلاب قلوب  
المجاهرين فاذا كان محتملا مترددا لا يثبت حكمه الا بقضاء القاضي بخلاف الصغر والجنون والعته  
\* ولان الحجر بهذا السبب يختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء القاضي كالحجر بسبب الدين  
\* فلو ادرك سفيا فلم يرفع امره الى القاضي حتى باع شيئا من تركته والدم واقربديون ووهب هبات  
وتصدق بصدقات صح جبهها عند ابى يوسف خلافا لمحمد رحمه الله \* والنوع الثاني من الحجر  
ان المديون اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله عروضا كان او عقارا  
عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يبيع عليه ماله الا احد النقيدين بالآخر استحياسا لقضاء دينه  
احتجافا في ذلك بحديث معاذ رضي الله عنه فانه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ماله وقسم ثمنه بين غريمائه بالخصص \* وقال عمر رضي الله عنه في خطبته اياكم والدين فان اوله هم  
وآخره حزن وان اسبغ جبهة قدرضى من دينه وامائه ان يقال قد سبق الحاج فادان معرضا  
فاصبح وقد رين عليه الا انى باع عليه ماله وقاسم ثمنه بين غريمائه بالخصص بمن كان له عليه دين  
فلم يدروا لم يشكر عليه احدهم من الصحابة فكان هذا اتفاقا منهم على انه باع على المديون ماله \* وبان  
بيع المال لقضاء الدين من ثمنه مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع منه وهو بمنجرى فيه  
النابة والاصل ان من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وهو بمنجرى فيه النابة تاب  
القاضي منابه كالذي اذا اسلم عبده فابى ان يبعه باعه القاضي والعين بعد مضي المدة

وهو انواع عندهما  
حجر بسبب السفه  
مطلقا وذلك يثبت  
عند محمد رحمه الله  
بنفس السفه اذا حدث  
بعد البلوغ او بلغ  
كذلك وقال ابو  
يوسف رحمه الله لا بد  
من حكم القاضي  
لان باب النظر الى  
القاضي والنوع  
الثاني اذا امتنع  
المديون عن بيع ماله  
لقضاء الدين باع  
القاضي عليه امواله  
والعروض والعقار  
في ذلك سواء وذلك  
ضرب حجر \*

اذا ابى ان يفارقه نائب القاضى منابه في التفريق بينهما \* و ابو حنيفة رحمه الله استدل بقوله تعالى  
 \* لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم \* و بيع المال على المديون بغير رضاه  
 ليس تجارة عن تراض \* و بان بيع المال غير مستحق عليه فان المستحق عليه قضاء الدين و بيع المال غير  
 متعين لقضاء الدين فانه يمكن من قضائه بالاستيهاب والاستقراض و سؤال الصدقة من الناس فلا  
 يكون للقاضى تعيين هذه الجهة عليه مباشرة ببيع ماله عند استناعه كالاجارة والتزويج \* الدليل عليه  
 انه يحبس بالاتفاق ولو جاز له بيع ماله لم يشغل بحبسه لما فيه من الاضرار به وبالفرمان في تأخير  
 وصول حقهم اليهم فلا معنى للمصير اليه بدون الحاجة \* وهذا بخلاف عبد الله الذي اذا سلم لان عند  
 اصرار المولى على الشراك اخراج العبد عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضى منابه \* وكذلك  
 في حق العنين لما تحقق عجزه عن الامساك بالمعروف المستحق عليه التمسرح بعينه فاما مبادلة احد  
 القدين بالآخر بان كان عليه دراهم وماله دنانير ففي القياس ليس له ان يباشر هذه المصارفة لما بينا ان  
 هذا الطريق غير متعين لاهو مستحق عليه وهو القضاء الدين وفي الاستحسان يفعل ذلك الدراهم  
 والدنانير جنسان صورة و جنس واحد معنى ولهذا يضم احدهما الى الآخر في حكم الزكوة ولو  
 كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضى ان يقضى به ذنبه فكذلك اذا كان ماله من جنس الدين  
 معنى ولكن لا يكون لصاحب الدين ولاية الاخذ من غير قضاء كما لو ظفر بخنفس حقه لانهما جنسان  
 صورة وان كانا جنسا واحدا حكما فليعدم المجانسة صورة لا ينفرد صاحب الدين باخذه ولو جود  
 المجانسة معنى كان للقاضى ان يقضى ذنبه به \* وتأويل حديث معاذ رضي الله عنه انه عليه السلام  
 انما باع ماله بسؤاله لانه لم يكن وفاء بذنبه فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتولى بيع ماله لينال  
 ماله بركة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير وفاء بذنبه وهذا لان عندهما امر القاضى المديون  
 ببيع ماله او لا فاذا امتنع فحينئذ يبيع ماله ولا يظن بمعاذ انه كان يأبى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 اياه ببيع ماله حتى يحتاج بدينه عليه بغير رضاه فانه كان سحبا جوادا لا يمنع احدا شيئا ولا جله  
 ركبته المديون فكيف يمنع من قضاء دينه بماله بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم والمشهور  
 في حديث ابي سعيد ان عمر رضي الله عنه قال انى قاسم ماله بغير غرمائه فيجعل على ان ماله كان من جنس  
 دينه \* وان ثبت البيع فاما كان برضا الاترى ان عندهما القاضى لا يبيعه الا عند طلب الغرماء وام  
 ينقل ان الغرماء طالبوه بذلك وانما المنقول انه ابتداهم بذلك وامرهم ان يغدوا اليه فدل انه  
 كان ذلك برضا كذا في الميسوط قوله ( والثالث ان يخاف على المديون ) الى اخره \* اذا خيف  
 على من ركبته المديون ان يلجئ ماله بطريق الاقرار او البيع فطلب الغرماء من القاضى ان يحجر  
 عليه لا يحجر القاضى عليه عند ابى حنيفة رحمه الله وعند ما يحجر عليه وبعد الجرح لا ينفذ تصرفه  
 في المال الذي كان في يده عند الجرح وينفذ تصرفه فيما يكتسب من المال بعده وفي هذا الجرح نظر  
 للمسلمين فاذا جاز الجرح عليه عند ما بطريق النظر له فلذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين \*  
 وعند ابى حنيفة رحمه الله كما لا يحجر على المديون نظرا له لا يحجر عليه نظر الامر ما في الحيلولة  
 بينه وبين التصرفات في ماله من الضرر عليه وانما يجوز النظر لغرمائه بطريق لا يكون فيه الحق  
 الضرر به الا بقدر ما ورد الشرع به وهو الحبس في الدين لاجل ظلمه الذي تحقق بالاستناع من  
 قضاء الدين مع تمكنه منه وخوف التلجئة ظلم وهو ممد فلا يجعل كالمحقق ثم الضرر في  
 اهدار قوله فوق الضرر في حبسه ولا يستدل بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كافي منع المال من

والثالث ان يخاف على  
 المديون ان يلجئ  
 امواله ببيع او اقرار  
 فيحجر عليه على ان  
 لا يصح تصرفه الا  
 مع هؤلاء الغرماء  
 والرجل غير سفيه  
 فان ذلك واجب ليعلم  
 ان طريق الجرح عندهما  
 النظر للمسلمين فاما ان  
 يكون السفيه من  
 اسباب النظر فلا لكنه  
 بمنزلة العضل من  
 الاولياء \*

السفيه مع الحجر \* ثم هذا الحجر عندهما لا يثبت الا بقضاء القاضي ومحمد ربه الله يفرق بين هذا وبين  
الاول فيقول هذا الحجر لاجل النظر لا لغير ما فيه توقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بقضاء القاضي والحجر  
على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب احد فثبت حكمه بدون القضاء فبين بما  
ذكرنا من ايجاب الحجر في هذين الوجهين ان طريق الحجر عندهما هو النظر للمسلمين لان تكون نفس  
السفيه الذي هو معصية من اسباب النظر فان السفيه لم يوجد في هاتين الصورتين وقد وجب الحجر  
نظر للمسلمين هو معنى قوله والرجل فسر سفيه الى اخره \* لكنه اى السفيه بمنزلة العضل اى المنع  
من الاولياء في انه يوجب الحجر نظر افان الولي اذا امتنع عن تزويج المرأة عند حطبة الكفو  
وحيف فوته تزويجها القاضي منه وبصير الولي محجورا ساظا لولاية في هذا العقد حتى لم تكن له  
ولاية ابطاله نظر للمرأة لان يكون العضل الذي هو ظم من اسباب النظر له فكذا السفيه اذا اتلف  
ماله يحجر عليه نظر للمسلمين لان يكون السفيه بنفسه من اسباب النظر له قوله (القسم الخامس)  
اى من العوارض المكتسبة وهو السفر \* السفر قطع المسافة اذ في الشريعة هو الخروج على  
قصد السير الى موضع يندو بين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام فوقها سير الابل ومشى الاقدام على  
ما عرف بعنى في المبسوط وغيره ان ما ذكرناه هو المختار وارب قوله عليه السلام \* يمسح المقيم يوم ليلة  
والمسافر ثلاثة ايام ولياها \* يدل على هذا التقرير المذكور وهو حديث مشهور \* وانه لا ينافي شيئا  
من الاهلية اى لا يحل لها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها \* ولا يمنع شيئا من وجوب  
شي من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها \* لكنه جعل في الشرع من اسباب  
التخفيف بنفسه مطلقا بعنى من غير نظر الى كونه وجبا للمشقة او غير موجب لها \* لانه اى السفر من  
اسباب المشقة لا محالة يعنى في الغالب حتى لو تزعزع سلطان من بستان الى بستان في خدمه واعوانه لحقه  
مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخص والخصص واقيم مقام المشقة بخلاف  
المرض حيث لا يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به بل ينفعه  
فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها \* الا ترى انه لو  
حدث به مرض في حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة ففرقنا  
ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث \* واختلف في اثر السفر في  
الصلوات فآثره في حق الصلوات عندنا اقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الا كمال  
مشروما اصلا فكان ظهر المسافر وفجره سواء \* وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر بثبوت  
حق الترخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشاء لم يحجزه الا الاربع  
واذا قامت لزمه قضاء الاربع عنده \* وقد اوضح الشيخ رحمه الله هذه المسئلة ههنا فاية  
الايضاح وقد مر بها في باب العزيمة والرخصة فلا يحتاج الى زيادة شرح \* دليلا على ظاهر  
ان من النص والمعقول ودليلا على خفيان منهما ايضا \* القصر اصل قال مقاتل كان النبي صلى الله  
عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس  
فصار الركعتان للمسافر والمقيم اربع كذا في التيسير \* الابنص والنص في حال الإقامة دون  
السفر \* ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته \* يعنى القصر المتعلق بالسفر صدقة من الله تعالى  
عليكم فاعملوا بها واعتقدوها والقصر المذكور في الكتاب المعلق بالخوف غير هذا القصر وهو  
قصر الاحوال على ما بيناه \* لا يحتمل الرد لان اثبات حق يحتمل التملك من الله تعالى لا يحتمل الرد

القسم الخامس وهو  
السفر السفر هو  
الخروج المديد وادناه  
ثلاثة ايام ولياها على  
ما عرف وانه لا ينافي  
شيئا من الاهلية ولا  
يمنع شيئا من الاحكام  
لكنه من اسباب  
التخفيف بنفسه مطلقا  
لانه من اسباب المشقة  
لا محالة بخلاف  
المرض لانه متنوع  
على ما قلنا واختلفوا  
في اثره في الصلوات  
فهو عندنا سبب  
لوضع اصلا حتى  
ان ظهر المسافر وفجره  
سواء لا يحتمل الزيادة  
عليه

وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة ٣٧٧ فلا يطل العزيمة كما قيل في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان

ظاهران ودليلان  
خفيان اما الاولان  
فاحدهما ان القصر  
اصل والا كمال زيادة  
قالت عايشة رضي الله  
عنهما فرضت الصلوة  
ركعتين ركعتين فاقرت  
في السفر وزيدت  
في الحضر والاصل  
لا يحتمل الزيد الا  
بالنص والشاقي انا  
وجدنا الفضل على  
ركعتين ان ادا اثبت  
عليه وان تركه  
لا يعاتب عليه  
وهذا حد النوافل  
واما الوجهان الخفيان  
احدهما ان هذه  
رخصة اسقاط لان  
ذلك حق وضع  
عنا مثل وضع الامر  
والاغلل قال عمر  
رضي الله عنه  
يا رسول الله ما لنا  
تقصر وقد اماننا قال  
النبي عليه السلام  
ان الله تعالى تصدق  
عليكم بصدقة فقبلوا  
صدقته وحق الصلوة  
علينا حق لا يحتمل  
التملك ولا مالبية  
فيه وكانت صدقته  
اسقاطا محضا لا يحتمل

كالارت فاسقاط حق لا يحتمل التملك اولى ان لا يحتمل الرد وهذا بخلاف اراء الذين من العباد حيث  
يحتمل الرد لان فيه معنى التملك من وجه لان الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا  
فيحوزان يرتد بالرد على وجه التملك وان لم يتوقف صحته على القبول على وجهه الاسقاط فاما هذا  
فاسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه يتم بالاسقاط وهو جواب عن تمسك الخصم بهذا الحديث  
فانه قال سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف الترخص على القبول فاجاب بما ذكره ان كان اختيارا  
في وضع الشرع يعني لو علق الترخص باختياره على معنى ان شاء قبل وان شاء رد كان ذلك نصب  
شرعية مفوضا الى رأي العباد وصار كأن الشارع قال اقصر وان شئتم وهذا امر لا نظير له فامر الله  
تعالى من ندبوا باحة او وجوب غير متعلق برأي العبد بل حكمه نافذ في الحال ولو علق به لم يكن  
شرطا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان اثبوت مضافا الى المشية كافي للطلاق  
المعلق بالمشية بخلاف سائر الشروط لان التعليق بالمشية تملك ولا يجوز اضافة نصب الشرعية الا  
الى الله عز وجل اورس له عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فانها متعلقة باختيار المتصدق عليه لان  
ولاية المتصدق غير نافذة فلهاذا تعلق به اما صيرورة الصلاة ركعتين اواربعافليس ينابل الاداء البينا  
ومباشرة العمل من سفر واقامة دون اثبات الاحكام ولا يلزم عليه ثبوت الخيار بين المشروعين كما  
في الجمعة مع الظاهر في حق العبد المأذون وكافي انواع الكفارة لان خياره هناك في تعيين المشروع  
لا في اصل المشروع اما هنا فليس مشروع الوقت الا صلوة واحدة مقصورة او كاملة فتعين  
القصر مشروع عالم ببق الا كمال لانهما لا يجتمعان كالظهور مع العصر في وقت واحد وهذا لان السفر  
متى اوجب القصر طاريا لم يبق الا ربع كالأبراء عن بعض الذين اذا اوجب السقوط لم يبق الكمال  
الا بالرد كذلك ههنا لا تكمل الصلوة الا بردها الشرع وما لا بعد هذه الولاية وهذا اي اثبات  
الخيار على وجه يؤدى الى الشركة في وضع الشرع غلط ظاهره ان ترى توضيح لقوله انما العبد  
اختيار ما يرتفق به وكذلك المكاتب في جنائياته يعني يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش ولا يخبر  
بينهما واذا كان كذلك اي كان الاقل متعينا في هذه المسائل ولم يثبت الخيار والجنس واحد  
احتراز من التخيير بين الجمعة والظهور للعبد المأذون في الجمعة والثواب في حسن الطاعة لا في الطول  
والقصر قال عليه السلام ركعتان من تقي خير من الف ركعة من مخلط فكذلك اي مثل ظهر العبد  
وجهة الحظر ظهر القيم وظهور المسافر لا يصح بناؤه على حكم الاخرة بل يجب بناؤه على ما نقله  
في الدنيا من لزوم وبراءة بلا اداء كافي الاختيار في انواع كفارة اليمين فانه مبني على اليسر الحالى  
في الدنيا لا على الثواب قوله (وانما الحكم) وهو قصر الصلوة بالسفر اذا اتصل السفر بسبب  
الوجوب وهو الجزء الذي يتصل بالاداء ثبت هذا اذا الجزء الاخير من الوقت حتى ظهر اثره اي  
اثر السفر في اصل الواجب وهو الاداء بالقصر فظهر في قضائه الذي هو خلفه فلهذا الوقتاته صلوة  
في السفر قضاه في السفر وفي الحضر ركعتين واذا لم يتصل لسفر بالسبب فلا اي لا يثبت  
القصر حتى لو فاتت رابعة في الحضر قضاه في السفر اربعا وهذا لانه لا بد من ان يقارن المانع  
المثبت ليمنع من العمل فاذا تأخر ثبت الحكم وتقرر فلا يزول الا بالاداء او الرفع والسفر مانع  
لارافع وعند الشافعي رحمه الله اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلى فيه اربع ركعات ثم خرج  
مسافرا صلى اربعا وعندنا يصلى ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده يتعلق باول الوقت فاذا  
كان مقبيا في اوله وجب عليه صلوة المقيمين وعندنا الوجوب يتعلق باخر الوقت لانه مخير في

الرد اريت عفو الله (كشف) منا الا نام (٤٨) وهبته العتق (رابع) من النار لا يحتمل الرد هذا امر يعرف ببداية العقول

بخلق الصوم لان النص اوجب تأخير بالسفر لاسقوطه ﴿ ٢٧٨ ﴾ في فضا فصح اداؤه وثبت انه رخصة تأخير

وفي الصلوة رخصة اسقاط وفتح فاعدم ادائه الثاني ان العبودية بنا في المشية المطلقة والاختيار الكامل وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله وانما العبد اختيار ما يرتفق به والله تعالى الاختيار المطلق يفعل ما يشاء بلا رفق يعوده اليه ولا حق يلزمه الا يرى ان الخالف اذا حث في الميخنة بين انواع الثلاثة من الكفارة لرفق يختاره وفي مسئلتنا لو ثبت له الاختيار بين القصر والاكمل لكان اختيارا في وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرفق واليسر متعين في القصر من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية وهذا غلط ظاهر وخطا بين الا يرى ان المدبر اذا جنى جنابة لم يخير مولا بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة آلاف درهم وكذلك اذا جنى عبدا ثم اعتقد وهو لا يعلم بخبايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك (لكنه)

اول الوقت بين الاداء والتأخير والوجوب بني التخيير فاذا كان مسافرا في آخره كان عليه صلوة السفر قوله (ولما كان السفر من الامور المختارة) اي الامور التي تتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه \* ولم يكن وجبا ضرورة لازمة بمعنى به ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان تلحقه افة في بدنه \* او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا يمكن دفعها بالاقتناع عن السفر لانه من الا مور المختارة بخلاف المرض \* قيل له اي للسافر \* ان المسافر هو من قبل اقامة المظهر مقام المظهر ولولم تذكر كلمة له لكان اوضح اي اجيب وافتي في حق المسافر اذا تولى الصيام في رمضان وشرع فيه بانه لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع \* وانما يقيد بقوله وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فسخه قبل انفجار الصبح يباح له الافطار كن عزم على صوم النقل ثم رجع منه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء لانه لم يوجد منه الشروع في الصوم فكذلك ههنا بخلاف المريض اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدله ان يفطر حل له ذلك \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اي المرض سبب ضروري للمشقة اي هو يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لم يصلح سببا لترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي \* وهذا اي السفر موضوع للمشقة اي اقيم مقام المشقة في اباحة الافطار لان يكون موجبا للمشقة حقيقة لا محالة فكانت المشقة فيه موجودة تقديرا لا تحققيقا فلا تؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه مع ان السفر لا ينافي استحقاق الصوم \* ولكن كنه اي المسافر استدراك من قوله لم يحل له الفطر \* واذا أصبح رجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه \* بخلاف ما اذا مرض المقيم حيث حل له الفطر لانه امر سماوي \* وجب للمشقة حقيقة فيؤثر في اباحة الافطار \* واذا افطرا في حال السفر مع انه يحل له الفطر لم تنزله الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورة تمكن شبهة وان لم توجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البوطي انه تنزله الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله \* وهذا بعيد فان في اوله يعبر فطره عن شبهة وبعد السفر يقرن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره يصير شبهة كذا في المبسوط \* واذا افطرا في المقيم العازم على الصوم ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مريضاً يبيح الافطار حيث تسقط به الكفارة عنه \* لما قلنا ان السفر مكتسب ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حق لا يباح له الفطر ولا يصير شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كأنه اسقطه باختياره \* هذا اي المرض سماوي واذا وجد في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة \* حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متمسكا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في فتاوى قاضي خان رحمه الله فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان الصوم قائما لما وجب اباحة حقيقة من اول

درهم وكذلك اذا جنى عبدا ثم اعتقد وهو لا يعلم بخبايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك (لكنه)

المكاتب في جنائياته وإذا كان كذلك علم أن الاختيار (٢٧٩) لرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل والجنس

واحد ويخير في جنائياته  
العبد بين امساك رقبته  
وقيته الف درهم  
وبين الفداء بعشرة  
آلاف لأن ذلك قد  
يفيد رفقاً في مسئلتنا  
لارفق في اختيار  
الكثير في اختياره  
مطلقاً ومشية وهي  
ربوبية وذلك باطل  
فان قيل فيه فضل  
ثواب قلنا عنه ليس  
كذلك فاما الثواب  
الافى حسن الطاعة  
لا في الطول والقصر  
الابرى ان ظهر المقيم  
لا يزيد على فجره  
ثواباً وان طهر العبد  
لا يزيد على جمعة  
الحر ثواباً كذلك هذا  
على ان الاختيار وهو  
حكم الدنيا لا يصلح  
بنؤه على حكم الآخرة  
وهذا بخلاف الصوم  
في السفر لأنه يخير بين  
وجهين كل واحد  
منهما يتضمن يسراً  
من وجده وعسراً من  
وجه لأن الصوم  
في السفر يتضمن يسراً  
مواظقة المسلمين وذلك  
يسراً بلا شبهة ويتضمن  
عسراً بحكم السفر

النهار لكنه لما كعد وما صار شبهة لأن الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم  
مستحق وانما يكون ذلك الجزء مستحقاً على تقدير عدم تحقق المباح الى اخر النهار لأنه لا يتجزأ  
ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل قوله (واحكام السفر) اي الرخص التي تعلقت به ثبت بنفس  
الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام  
كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلى رضى الله عنه حين خرج من البصرة يريد  
الكوفة صلى الله عليه وسلم نظر الى رخص امارة وقال لو جازنا ذلك الخصى صلينا ركعتين وكان  
القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام  
العلة لكن ترك القياس بالسنة بتحقيق الرخصة في حق الجميع فان شرع ترخص السفر للترفيه فلو  
توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلاثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى  
مسيرة ثلاثة ايام ولم تفد فالتفت في حقه فتعلقت بنفس الخروج وعملاً بالحكم في حق الجميع وانما  
لترفيه في جميع مدة السفر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله لا ترى ان المسافر اذا نوى رفض  
السفر بان بداله ان يرجع الى مصره قبل ان يسير ثلاثة ايام صار مقياً حتى صلى صلاة المقيم في  
انصرافه ولم يشترط لصيرورته مقيماً محل الإقامة لأن السفر لما يتم علة بالمسير ثلاثة ايام كانت نية  
الإقامة منه نقصاً للمعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكأنه لم يزل مقيماً  
كما كان في شرط محل الإقامة \* واذا سار ثلثاً نوى الإقامة في غير موضع إقامة لا تصح \* لأن هذا  
اي نية الإقامة على تأويل القصد \* ايحاجب اي اثبات إقامة ابتداء لانقص السفر لانه قد تم \* فلم يصح  
في غير محله اي لم يصح الايجاب وهو الإقامة في غير محله وهو المفاضة قوله (لقوله تعالى فمن  
اضطر غير باغ ولا عاد) وجه تمسكه به انه تعالى اثبت الترخص بكل الميتة للضطر الموصوف  
بكونه غير باغ اي خارج على الامام \* ولا عاد اي على المسلمين بقطع الطريق فبقيت الحرمة في حق  
الباغي والعادي بأول الآية كباقيت في حق غير المضطر \* واذا ثبت هذا الشرط في الترخص  
بقصر الصلوة والاختار وسائر رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل  
بالفصل \* ولأنه اي الباغي ومن في معناه خاص في مباشرة هذا السبب لأن عينه معصية فلم يصلح  
سبب رخصة لانها نعمة وهي لا تستحق بالمعصية \* وجعل مدوماً جزاء وعقوبة كما جعل  
السكر المحظور مدوماً في حق الاحكام بهذا الطريق ولما ان سبب الترخص وهو السفر موجود  
لأنه انما يتحقق بالخروج والقصد الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك منه مع قصد الاغارة والتمرد  
فينظر انه كان مسافراً بقصد الاغارة والتمرد او بقصد مكانا بعيداً عنه للاغارة فيه فوجدناه  
مسافراً بقصد المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع بدون قصد الاغارة بصير مسافراً ولو  
قصد الاغارة بدون قصد المكان البعيد لم يصير مسافراً وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا  
وجد الامران ههنا جعلناه مسافراً بقصد ذلك المكان والغيا بقصد الاغارة لانه منفصل عنه  
على ما قرر في الكتاب بخلاف السكر لانه حدث من شربه وشرب ما يسكره حرام \* فصار  
النهى عن هذه الجملة اي عن سفر البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق ونحوها \* من كل وجه  
احترازاً عن النهى لمعنى غير المنهى عنه متصل به وصفاً كصوم يوم العيد \* وبذلك اي بالنهى  
لمعنى في غير المنهى عنه من كل وجه لا يمنع تحقق الفعل مشروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض  
مغصوبة فلا يمنع تحقق الفعل سبباً بالرخصة بهذا النهى بطريق الاولى \* لأن صفة الحل في السبب

والتأخير الى حالة الإقامة يتضمن عسراً من وجه وهو عسر الانفراد ويسراً من وجه وهو الاستماع بحال الإقامة فصح

التأخير اطلب الفرق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية ﴿ ٣٨٠ ﴾ لارؤية والله تعالى اعلم وانما ثبت هذا الحكم

دون صفة القربة في المشروع مقصودة لانه مشروع للتقرب وصفة الحل في السبب غير مقصودة لان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا للمشروع و منافاة النهي القربة اقوى من منافاته الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والندب والحل يثبت بنفس الاباحه فكان النهي الذي هو للمنع اقوى منافاة للطلب من منافاته للحل ثم النهي الذي ورد لعني في غير المنهي عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع ولا يمنع تحققه كانه من الصلوة في الارض المقصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه كان اولى \* او يقال زوال صفة القربة عن المشروع يمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق في حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهي عن تحقق السبب كان اولى كذا في بعض الشروح والاول اوجه \* وتبين ان قوله تعالى غير باغ في نفس الفعل يعني تبيين بما ذكرنا ان المراد من قوله تعالى غير باغ ولا ماد \* البغي والعداء في نفس الفعل \* وكذلك البغي والعداء في نفس الفعل ان تعدى المضطر الى الميتة في الاكل عما يمسك به \* مجتبه فعلى هذا كان البغي والعداء بمعنى واحد \* قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قبل هما واحد ومعناها مجاوزة قدر الحاجة والتكرار لئلا كيد كقوله تعالى رؤف رحيم \* وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يحد غيره ولا عادى مجاوز قدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه \* وقيل هما تفسير قوله فمن اضطر الى المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عادى في الاكل وهو كقوله تعالى \* محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان \* فانه تفسير للمحصنات \* وقيل غير باغ اي متلذذ ولا عادى اي متزود \* وفي الكشف غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار عليه ولا عادى الجوعه \* فبين بهذه التأويلات ان المراد نفي البغي والعدو عن نفس الفعل وهو الاكل وان التقدير فمن اضطر الى المحرم فاكله غير باغ ولا عادى في اكله \* وصيغة الكلام ادل على هذا اي على رجوع البغي والعدو الى الاكل بما قاله الشافعي من رجوعهما الى الاضطرار لان الآية سبقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرف البغي والعدو الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى ما ليس بمقصود فيه \* وذكر في شرح التأويلات انه لا فتوى اضيع من فتواه هذه لان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا يأخذ بفتياه لانه لما لم يمنع عن البغي او قطع الطريق مع انه لا يلحقه كثير ضرر في الامتناع عنه فكيف يمنع عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه \* ثم هذا مناقضة منه فانه قال في الباغي المقيم بمسح يوم مولده واذا سافر هذا الباغي لم يرض له المسح والتمسح كما هو رخصة في السفر رخصة في الحضرة فباله حرم احدي الرخصتين واباح الاخرى مع وجود الظالم والبغي ولم يعتبر ما ذكر من المعنى

#### ﴿ الفصل السادس وهو الخطأ ﴾

قال الامام اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطا ضد الصواب والعدول عنه \* وقيل الخطا فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواء \* قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطا يذكروا به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا هو ضد الصواب لاضد العمد \* ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطا ان يكون حامدا الى الفعل لا الى المفعول كن رمي الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى

بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء فظهر في قضائه اذا لم يتصل به فلا ولا كان السفر من الامور المخشاة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل له ان المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدله ان يفطر حل له لانه سبب ضروري للشقة وهذا موضوع لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة واذا أصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا افطار لم يلزم الكفارة عندنا واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا ماوى واحكام

السفر ثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه السلام وان لم يتم السفر حلة بعد تحققه قاله رخصة (المرحى)

الرمي اليه وهو الانسان \* هذا النوع جمل عذر \* اختلف في جواز المؤاخذه على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذه عليه في الحكمة لان الخاطئ غير قاصد الخطأ والجناية لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة تجوز المؤاخذه عقلاً لان الله تعالى امر بانابن نساء عنه عدم المؤاخذه بالخاطئ قوله عز ذكره اخباراً عن قول الرسول عليه السلام او تلعيب العباد بربالات مؤاخذنا نسيبنا واخطانا عز ذكره ولو كان الخطأ غير جائز المؤاخذه به في الحكمة لمكانت المؤاخذه جوراً وصار الدماء في التقدير ربالاتا تجر علينا بالمؤاخذه لكن المؤاخذه مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربالات مؤاخذنا نسيبنا او اخطانا ناستجب له في دعائه فالشيخ رحمه الله بقوله جعل عذر اشارة الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز المؤاخذه باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل عذر اصالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعدما اجتهد جازت صلواته ولا اثم ولو اخطأ في الفتوى بعدما اجتهد لا ياتم ويستحق اجرا واحدا وكذا الرمي الى انسان على اجتهد انه صيد فقتله لا ياتم القتل العمد وان كان ياتم اثم ترك التثبت ولا يؤخذ حتى لو زفت اليه غير امراته فوطئها على ظن انها امراته لا يجب الحد ولا يجعل الخطأ عذرا في سقوط حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ بالرعي الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال جزاء فعل فيمقد عصمة المحل وكونه خاطئاً معذور لا ينافي عصمة المحل كما مر بيانه \* والدليل على انه بدل المحل لاجزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحداً ولو كان جزاء الفعل او يجب على كل واحد ضمان كامل كافي القصاص وجزاء الصيد \* وجبت به اى بسبب الخطأ الدية لانها من حقوق العباد وجبت ضمان للمحل فلا يمنع وجوبها بعذر الخطأ وكان ينبغي ان يجب في الحال في مال القاتل كضمان الاموال لكنها وجبت بطريق الصلة على ما مر بيانه والخطأ في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فيصلح سبباً للتخفيف اى في الفعل وهو الاداء فمما هو صلة لان مبني الصلوات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سبباً للتخفيف في اصل البذل فلذلك وجبت اى العاقلة في ثلث سنين \* وجبت الخاطئ الكفارة ولم يجعل الخطأ عذراً في وجوبها لان الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصيره وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح الخطأ سبباً لوجوب ما يشبه العباد والنقود وهو الكفارة لانه جزاء قاصر فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والاباحه والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصراً في معنى الجناية فصلح سبباً للجزاء القاصر قوله (وصح طلاق الخاطئ) بان اراد ان يقول مثلاً اسقني خمرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان البغاء اذا لقن فهو الادعى سواء في صورة الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فسد لعدم قصد الصحيح والخطأ غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والغفم عليه \* واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نقياً للمخرج كافي السفر مع المشقة \* فاجاب لشافعي عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اى البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل اى مقام العمل باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعني لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطئ يصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام البلوغ يعني عن عقل مقام الرضاء فيعتمد الرضاء من البيع والاجارة ونحوهما كما قام مقام القصد لان

على المولى في المصريف سفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال

والسفر فعل يقع على محل آخر الا يرى ان الرجل قد يخرج ﴿ ٣٨٢ ﴾ نازيا ثم قد يستقبله غير فيدوا له فيقطع عليهم فصار

الرضاء امر باطن كالفصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان الاعتبار حقيقة الفصد كحقيقة الرضاء ولم يوجد في حقه \* والجواب عنه اى عن جواب الشافعي لكلامنا ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين \* احدهما انه يصلح دليلا عليه \* والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج خلفاؤه فينقل الحكم عند وجود الشرطين الى دلائل ويقام مقام المدلول بتيسير او دفعه الله رج واحدا الشرطين في حق النائم مفقودا لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالظن فيما يأتيه ويذره ونحن نعلم ببقية ان النوم ينا في اصل العمل بالعقل لان النوم مانع من استعمال نور العقل فكانت اهلية الفصد معدومة يبين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام الفصد لانتفاء الشرط \* والرضاء عبارة عن امتلاء الاختيار اى بلوغه غنائه بحيث يقضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يقضى اثر الغضب الى الظاهر من جماليق العين والوجه بسبب غليان دم القلب \* ولهذا اى ولان معنى الرضاء ما ذكرنا كان الرضاء والغضب الذي هو ضده من التشابه في صفات الله عز وجل لانه لا يمكن القول بثبوتها في حقه جل جلاله بالامنى المذكور لانه تعالى منز عن امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول بثبوت اليد والوجه في حقه تعالى بمعنى الجار حقه والعضو الذى هو موضوعهما فلم يحز اقامة غير الرضاء وهو البلوغ عن عقل \* قامة لانه ليس بامر باطن بل يتعلق بالحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لاهلية الرضاء \* ولهذا اى ولان الخطا لم يصلح سببا للكرامة قلنا ان من اكل ناسينا للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذا كرامة ثبت له شرعا فلم يلحق به الخطاى وهو الذى اراد ان يعضض فسبق الماء حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسى لتمكن التفسير في حقه بخلاف الناسى \* واذا جرى البيع على لسان المرأ خطا بان اراد ان يقول سبحان الله جري على لسانه بعث هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت \* وصدقه عليه اى على الخطا خصمه ولا يمكن اثباته الا بهذا الطريق \* يجب ان ينقد يعنى لارواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينقد انعقاد بيع المكره فاسدا ولو جرد الاختيار وضاع يعنى جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعى بجران الماء وطول القامة فينقد البيع لوجود اصل الاختيار وفسد لغوات الرضاء \* او معناه ان الاختيار موجود تقدير اقامة البلوغ عن عقل مقام الفصد ولكن الرضاء فانت لعدم الفصد حقيقة فينقد ولا ينقد قوله (واما الفصل الآخر) من اقسام العوارض المكتسبة فهو فصل الاكراه \* قيل الاكراه جل الغير على امر يكرهه ولا يريد به باشرته ولا المحل عليه \* ويدخل في هذا التعريف الاقسام الثلاثة المذكورة في الكتاب وقال شمس الأئمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفى به رضاء او يفسد به اختياره \* ولم يدخل فيه القسم الثالث الذى ذكر في الكتاب وكأنه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتيب احكامه عليه \* ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكراه عليه ومعنى فيما اكراه به \* فالاعتبار في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان \* والمعتبر في المكره ان يصير خاضعا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبعيا لا بدلك \* وفيما اكراه به ان يكون متلفا ومننا او متلفا عضوا او موجبا لعمى دم الرضاء باعتباره \* وفيما اكراه عليه ان يكون المكره متمكنا منه قبل الاكراه اما حلقه او خلق انسان آخر او خلق الشرع وبحسب اختلاف

الذهى عن هذه الجملة  
ثم المعنى في غير المنهى  
عنه من كل وجه  
وبذلك لا يمنع تحقق  
الفعل مشروعا فلا  
يمنع تحقق الفعل  
سببا للرخصة لان  
صفة الحل في السفر  
دون صفة القرية  
في المشروع بخلاف  
السكر لانه مصيان  
بعينه فلم يصلح ان يتعلق  
الرخصة باثره وتبين  
ان قوله عز وجل  
غير باغ ولا عاد في  
نفس الفعل ان تغدى  
المضطر عن الذى به  
يمسك بمجته وصيغة  
الكلام ادل على هذا  
ما قال واحكام السفر  
اكثر من ان تحصى

#### (الفصل السادس)

وهو الخطا هذا  
النوع نوع جمل عذرا  
صا لجسا لسقوط  
حق الله تعالى اذا  
حصل عن اجتهاد  
وشبهة في العقوبة  
حتى قل ان الخطاى  
لا يأتى ولا يؤاخذ  
ولا قصاص لانه  
جزاء كامل من اجزائه  
الا فصال فلا يجب  
على المعذور ولم يحمل

على المعذور ولم يحمل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدو وان على الخطاى لانه ضمان مال لاجزاء من (هـ)

وجبت به الذب لكن الخطأ لما كان عذرا ﴿ ٣٨٣ ﴾ صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا ووجبت عليه

الكفارة لان الخطأ

لا ينك عن ضرب

تقصير يصلح سببا

لم يشبه العباد

والعقوبة لانه جزاء

قاصر وصح طلاقه

عندنا وقال الشافعي

لا يصح لعدم الاختيار

منه وصار كالتائم

ولو قام البلوغ مقام

اعتدال العقل لصح

طلاق التائم ولقام

البلوغ مقام الرضاء

ايضا فيا يعتمد الرضاء

والجواب عنه ان الشيء

انما يقوم مقام غيره

اذا صلح دليلا وكان

في الوقوف على

الاصل حرج فيقل

تيسر او ليس في اصل

العمل بالعقل حرج

في دركه ولنوم يتاني

اصل العمل به

ولا حرج في معرفته

فلم يقرم البلوغ مقامه

والرضاء عبارة عن

امتلاء الاختيار حتى

يفضي الى الظاهر

ولهذا كان الرضاء

والغضب من المتشابه

في صفات الله عز وجل

فلم يحز اقامة غيره

مقامه فاما دوام العمل

هذه الاحوال يختلف الحكم \* فعلى هذه ينبغي ان يقال الاكراه حل الغير على امر يتبع عنه تخويف بقدر الحامل على ايقاعه وبصير الغير خايفا به فانت الرضاء بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل قواوت الرضاء خلافا في الاستناع لانه اذا كان متعاونه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكون بذلك كراهيا للقيدين \* نوع بعدم الرضاء ويفسد الاختيار نحو التهديد بما يخاف به على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس بتمامها \* والاختيار هو القصد الى امر مترددين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر كذا قيل \* والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفساد منه ان يكون اختياره مبديا على اختيار الآخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لانه على اختيار المكره وان لم يعدم اصلا ونوع بعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالقيود او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه وانما يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكراه عليه لتمكنه من الصبر على ما هدده \* ونوع اخر لا يعدم الرضاء فلا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضاء مستلزم لصحة الاختيار وهو ان يهتم اي يقصد المكره بحبس ابني المكره او ولد او يهتم المكره بسبب حبس ابيه \* وما يجري مجراه من حبس زوجته واخته وامه واخيه وكل ذي رحم محرم منه لان القرابة المتبادلة بالحرمية بمنزلة الولاد \* وكان ماذكر جواب القياس فانه ذكر في المبسوط ولو قيل له لتحبس اباك وابنتك في السجن او لتيعن عبدك هذا بالف درهم ففعل في القياس البيع جائز لان هذا ليس باكره فانه لم يهدده بشيء في نفسه وحبس ابيه في السجن لا يلحق ضررا به فانه يهدده لا يمنع صحة بيعه وقراره رهنه وكذلك في حق كل ذي رحم محرم \* وفي الاستحسان ذلك اكراه ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به من الحزن والهم ما يلحق به حبس نفسه واكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه من السجن وان كان يعلم انه حبس وربما دخل السجن مختارا وبجلاس مكان ابيه لخبر ابوه فكما ان التهديد بالحبس في حقه بعدم تمام الرضاء فكذلك التهديد بحبس ابيه قوله (والاكراه بحملته) اي بجميع اقسامه لا يتاني اهلية اي لا يتاني اهلية الوجوب ولا اهلية الاكراه لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يحل بشيء منها ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان مجبرا او لم يكن \* الا ترى انه أي المكره في الاتيان بما اكراه عليه \* مترددين فرض اي بين كونه مباشر فرض كماله على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الاجاء فانه يفتش عليه الاقدام على ما اكراه عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه اثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكراه على مباح يفرض عليه فعله فكذلك اهانته وحظر اي محظور كافي الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة \* واباحة كافي الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر \* ورخصت كافي الاكراه على الكفر فانه ترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان \* ولا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلية في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاندماج على الفعل يباح به الاكراه واوصبر حتى قتل لا يأنم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح ولو تركه يأنم فهو معنى الفرض فاكره الصائم على الفدر ان كان مسافرا من قبل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثما وان كان قويا فهو من قبيل الاكراه

بالعقل بلا هو ولا عقله فامر لا يوقف عليه الا يخرج فانهم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب

فخصيرام يصلح سبباً لالكراهة الاتراء صالحاً للجزاء ولهذا قلنا ان الناس استوجب بقاء الصوم من غير اداء وجعل المناقض  
هدماً في حقه فلم يلحق به الخطأ واذا جرى البيع على لسان المرء خطأً بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينفق ويكون  
كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولم يدم الرضا والله اعلم (٣٨٤) واما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه وهو

ثلاثة انواع نوع بعدم  
الرضا ونفسه  
الاختيار وهو المجبى  
ونوع بعدم الرضا  
ولا يفسد الاختيار  
وهو الذي لا يلجئ  
ونوع آخر لا يعدم  
الرضا وهو ان يتم  
بجس ابه او ولده  
وما يجري مجراه  
والاكراه  
لا ينسب في اهلية ولا  
يوجب وضع الخطاب  
بحال لان المكره مبتلى  
والابتلاء يحقق الخطاب  
الابري انه متردد بين  
فرض وخطر وابطاح  
ورخصة وذلك آية  
الخطاب في تأثم مرة  
ويجوز اخرى ولا  
ينافي الاختيار ايضا  
لانه لو سقط لبطل  
الاكراه الابري انه  
حل على الاختيار  
وقد وافق الحامل  
فكيف لا يكون مختاراً  
ولذلك كان مخاطباً  
في عين ما كره عليه  
فثبت بهذه الجملة ان  
الاكراه لا يصلح  
لابطال حكم شيء من  
الاقوال والافعال جملة  
الابدليل غيره على  
مثال فعل الطابع وانما  
اثر الكره اذا تكامل

الكفر حتى لو صبر عليه وقتل كان ماجوراً ولا يؤجل هذا لما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب  
فيثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة والدليل عليه ما ذكره الامام البرغري مستنداً على انه مخاطب  
ان افعال المكره منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها فرض عليه كشرب الخمر واكل  
الميتة منها ما هو مخصص له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وهذا علامة كون  
الشخص مخاطباً فذكر الفرض والحظر والرخصة وابدأ بالاحاطة فعرّفنا انها ليست بقسم اخر  
الا ان نفس الامر بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر فافى غير حال الاكراه فان حرمة الافطار  
تدسقط بعذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا يسقط بحال فاعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار  
\* وذلك اي تردد المكره بين هذه الامور علامة نشوب الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت  
بدون الخطاب \* ويأثم المكره مرة بالاقدام كافي الاكراه على الزنا وقتل النفس \* ويجوز اخرى كما  
في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضاً يستحق به الاجراء كافي سائر الفروض \* ويأثم  
بالامتناع مرة كافي الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما  
الى ان قتل حرام \* ويجوز اخرى كافي الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة والاثم والاجر  
متعلقان بالخطاب \* ولا ينافي اي الاكراه الاختيار ايضا لان الاختيار لو سقط لتعطل الاكراه  
لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان يكون قصير او لا. فخصير على  
ان يكون طويلاً وهذا لان المكره حله على اختيار الفعل وقدر وافق المكره الحامل فيكون مختاراً  
في الفعل ضرورة اذ لو لم يكن مختاراً لم يكن موافقاً له فلا يكون مكرهاً ولذلك اي ولكونه مختاراً  
كان مخاطباً في عين ما كره عليه كما بينا لان الخطاب كما يعتمد الاهلية يعتمد الاختيار لانه يعتمد  
القدرة وهي بدون الاختيار لا يتحقق \* فيثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي اهلية  
ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء  
من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها \* والافعال مثل القتل واتلاف المال وفساد  
الصوم والصلوة ونحوها فيثبت وجوب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار  
الابدليل غيره على مثال فعل الطابع الضمير للحكم اي لكن بتغير الحكم بدليل غيره بعد ما صح  
الفعل في نفسه كما بتغير فعل الطابع بدليل يلحق به يوجب تغيره وجبه فان موجب قوله انت  
طالق او انت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق يثبت دقيق التكلم به الا اذا لحق به تغير من تعليق  
او استثناء وكذا وجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقه ثابت في الحال الا اذا تمعق مانع بان  
تحقق هذه الافعال في دار الحرب او تحققت فيها شبهة فكذا يثبت وجوب اقوال المكره وافعاله  
الا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة عن عقل والاهلية خطاب واختيار كافعال الطابع واقواله  
قوله (وانما اثر الكره) اي الاكراه جواب عما يقال للمالم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فان  
يظهر اثره فقال لا اثر له الا في امرين \* فائره اذا تكامل بان كان ملجئاً في تبديل النسبة اذا احتمل ما كره  
عليه ذلك وامنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوباً الى المكره واثره اذا قصر بيان ما يمكن ملجئاً  
كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا لافي تبديل النسبة فاما ان يكون الاكراه مؤثراً  
في اعداد قول او فعل فلا اثر لان الاكراه على اتلاف المال لا يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل التهمة

في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا واما في الاهدار فلا فهذا اصل هذه الجملة خلافاً لاشانجي ثم الحاجة  
الى التفصيل وترتيب هذه الجملة والجملة عند الشانجي ان الاكراه الباطل لا يجعل هذا في الشريعة كان مبطلاً للحكم

من المكره اصلا فعلا كان او قولا لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجحة عما في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس (٣٨٥) مثل الاكراه بالقتل عنده الا يرى انه يقدم الرضاء وتحقيق

العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضاء ويبطل البيع والاقرار كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتماه بان يجعل عذرا يبيح الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فيبطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على المكره وقال في الاقوال اجمع انها تبطل وقال في اتلاف صيد الحرم والحرام والافطار انه لا شيء على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وقال في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وكذلك قال في المكره على القتل انه يقتل لما قلنا واما المكره فانما يقتل بالتسبيب وقال في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه وان

ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعدام الفعل في جانب المكره من غير ان يصير منسوب الى المكره لكان تأثيره في الاعداء وذلك لا يجوز كذا في المبسوط وهذا اصل هذه الجملة اي ما ذكرنا ان اثر الكره بتبديل النسبة او تقويت الرضاء اصل جملة انواع الاكراه عندنا لا ابطال قول او فعل خلافا للشافعي رجه الله او ما ذكرنا من اثر الكره هو الاصل في جملة الاحكام التي تترتب على الاكراه والجملة اي الاصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي رجه الله ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه كاسيأتى بيانه حتى جعل عذرا في الشريعة بقوله عليه السلام \*رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه\* وبالاجماع حتى سقط الاتم عن المكره في بعض الصور بخلاف كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان ما اكره عليه او قولا \*لما قلنا يعني في المبسوط ان الاكراه يبطل الاختيار\* او لما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار اي نفسه وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجحة عما في الضمير ودليلا عليه \*فيبطل اي القول عند عدم القصد الا يرى ان الكلام لا يصح من التائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجحة عما في القلب\* والاكرام دليل على ان المكره متكامل لدفع الشر لا يباين ما هو مراد قلبه فصار في الفساد فوق الذي لا قصده ولم ير شيئا اخر وكان كلامه بنزلة الاقرار فان الاكرام لادل على ان المقر لم يداظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان الاكرام دال على عدم قصد القلب الذي صحة الكلام تبني عليه والاكرام بالحبس الدائم مثل الاكرام بالقتل عنده في ابطال القول والفعل عن المكره اصلا\* الا يرى ان الاكرام بالحبس بعدم الرضاء بالاتفاق ويبطلان القول والفعل عن المكره في الاكرام بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه اثلا بقوت حقوقه بدون اختيار وتحقق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضاء بزوال حقه فيجب الحاق الاكرام بالقتل دفعا للضرر\* قال الشيخ رجه الله في شرح كتاب الاكرام في جانب الشافعي رجه الله الاكرام بعدم الرضاء فلو قلنا بانه يزول حقوقهم واملاهم من غير رضاهم به ادى الى ان لا تظهر فائدة حرمة الحقوق والرضاء شرط في التصرف في المال فيكون شرطا في غير الاموال لان المعنى يجمع الكل وهو صيانة الحقوق المحترمة فوجب الحاق الاكرام بالحبس لقوات الرضاء فيه بالاكرام بالقتل\* وذكر الامام محبي السنة رجه الله وحده الاكرام ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه عاجلا لا طاقه له بها مثل ان يقول ان فعلت كذا والاقول لك او لا فعلن عضوا منك او لا ضربتك ضربا مبرحا او لا خلدتك في السجن وكان القائل ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فان خوفه بعقوبة آجلة بان قال لا ضربتك غدا او بضرب غيرك بان قال لا ضربتك سوطا او سوطين او بما لا ينال من بدنه بان قال لا قتلن ولدك او زوجتك فلا يكون اكراما والنفي عن البلد ان كان فيه تقريظ يده وبين اهله فهو اكرام كالتجديد في السجن\* وان لم يكن فيه وجهان اما ماؤل الى اذهاب الجاه مثل ان تقول لا سمحتم لاسودن وجهك ولا طوفن بك في البلد ونحو ذلك ولا تلعن مالك فلا يكون ذلك اكراما اذا كان يكرهه على قتل او قطع\* وان كان يكرهه على اتلاف مال او على طلاق او عتاق فهو اكرام على قول بعض اصحابنا وعند بعضهم ليس باكرام لانه لا يصيب بدنه به مالا يطيقه هذا كله الترتيب قوله (وتماه) بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة

كان حريبا يصح لان (كشف) اكرام الذي (٤٩) باطل (رابع) واكرام الحربي جائز فعد الاختيار قائما وكذلك القاضي اذا اكرام المدين دلي بيع ماله فباعد صح لان هذا اكرام حق وكذلك المولى اذا اكرامه فطلق صح لما قلنا

وذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضاء فكان دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطأ لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح **٣٨٦** الصحيح على الفاسد ان امكن فيجعل

الردة بالاكراه ويجب غير هاولا بياح القتل والزنا بالاكراه \* كذا في ملخصهم \* وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كافي حق المضطر فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملجأ فكان تاما \* ولهذا اى ولما ذكرنا من الاصل له في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان الفاعل يصلح القله في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه \* وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والانظار بان اكراه الحلال على قتل صيد الحرم او اكراه الحرم على قتل صيد او اكراه الصائم على الافطار ففعلوا الاشئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لان هذا ضمان بهيمة مضمونة بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة ويتصور قتل الصيد من الذي اكراه به الذي باشر فينسب القتل الى المكره اذ اتم الاكراه وقد تم لان الذي باشر ابعج له الاقدام عليه ولا يفسد صومه في صورة الافطار لان الجليظ يزول بالاكراه فاتحق الافطار بانتلاع البزاق والاكل ناسيا بخلاف بالمرض لان الحظر وان زال فصوم العدة لم يزل بالاص فالشرع اقام العدة في حقته قام الشهر لان صوم العدة يلزمه قضاء بحكم الافطار مع زوال الحظر \* الا يرى انه في حكم الاداء حتى لو مات في بعض العدة لم يلزمه قضاء ما بقى وما يجب بحكم الافطار لا يسقط بالموت \* وكذلك اى وكما قال في الزنا قال في المكره على القتل ان المكره يقتل لما قلنا انه لم يحل به الفعل فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر القوا هذا اياهم بالاتفاق ولو صار القتل لما اتم قوله (واما المكره) جواب عما يقال لما اقتصر الفعل على المكره حتى وجب القصاص عليه بانغي ان لا يقتص من المكره لانه ليس بما يشر حقيقة ولا حكايا لاقتصاص الفعل على المكره فقال انما يقتل المكره بالتسبب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وذلك لان القصاص شرع للحياة بسد باب القتل عدوا اما ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكراه باب مفتوح في الناس للاكراه والتغلبه فلم يلزمه القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر لانه مضطر اليه والاضطرار جاء من جهة التغلب \* وهذا كما يقتل الجماعة بالواحد لان قتل الادمي في العادات انما يكون بالتغلب والاجتماع عليه لان الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلم يقتل الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوا اما بالقصاص \* ثم انه - بسبب على وجه التعيين لان المكره لا يمكنه التخلص الا بقتل ذلك الشخص بهينه فصار كالسيف له بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق \* لان اكراه الادمي باطل لان امرنا ان نتركهم وما يدينون \* واكراه الحربى جائز لان الشرع امر بقتال اهل الحرب جبر الهم على الاسلام فعدا الاختيار قائما في حقه اعلاء للاسلام كما عد قائما في حق السكران زجر الله حتى صحت تصرفاته \* والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا لا للتصرف وما كان مطلوبا بشرط يكون محكوماً بحجته لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح \* وكذلك اى وكالمديون المولى اذا اكراه على التخليق فطلق صح طلاقه لما قلنا ان الاكراه حق \* وذلك اى وقوع الطلاق بالاكراه \* بعد المدة عنده اى يتصور بعده مضي مدة الايلاء على اصله لان مضي الدة لا يقع الطلاق عنده ولكنها تستحق التفريق عليه كامرأة العنين بعد الحول فاذا انتع عن ذلك فاكراه عليه كان الاكراه حقا لا باطلا فلا يمنع من وقوع الطلاق \* قما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فيمنع وقوع الطلاق قوله (وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار) في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب منه ان يختار اهون الامرين عليه

الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار فيصير الة المكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمل لا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فينبى منسوب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد ان التسليم فيها لا يصلح الة لفه يره فاقصرت عليه والا فقال قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفا حل فيه آلة غير هاولا قوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضاء والاكراه نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الاجاؤ قاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الاجاؤ والحرمة لا تنكشف (فكيف)

ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة محتملة السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل

فكيف لا يكون مختار اول لكنه بعدم الرضا في السبب والحكم فكان الاكراه دون الهزل وشرط  
الخيار ودون الخطاء في المانعة \* وقد شبه بعض مشايخنا الهزل لان الهزل بعدم الرضا بحكم  
السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب \* وشبه بعضهم باشتراط الخيار فان شرط  
الخيار بعدم الرضا بحكم السبب دون نفس السبب كذا في المبسوط فقال الشيخ هو دونهما ودون  
الخطاء لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان وجد الرضا بالسبب وفي  
الخطا الاختيار موجود تقدير التحققة فاما في الاكراه فلا اختيار في السبب والحكم موجود حقيقة  
وان كان فاسدا فكان دون تلك الاشياء في المنع واقرب الى فعل الطابع منها فكان تصرف المكره  
اولا بالاختيار من تصرف الهازل والخطا \* ولا يقال الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط  
الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دون الهزل وشرط الخيار فيستوى الكل  
فلا يكون الاكراه ونهما \* لاننا نقول الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب  
في الهزل وشرط خيار اختيار الحكم في الاكراه فلا تثبت المساواة بين الاكراه والهزل وشرط  
الخيار بل كان الاكراه ونهما كما بينا وقوله لكنه اي الاكراه يفسد الاختيار جواب عما يقال لما  
كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع لو جود الاختيار فيه ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كما  
في الهزل والخطا فقال الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يفسده لما بينا فاذا عارض الاختيار الفاسد  
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن وذلك باحتمال الفعل  
النسبة الى المكره يجعل المكره آله \* نسبتته اي نسبة الفعل \* لانه اي الاختيار الفاسد \* صالح لذلك اي  
لاستحقاق الحكم \* صالح للخطاب لما بينا ان المكره ترددين فرض وحظور رخصة \* ولما فرغ الشيخ  
رحم الله عن تهديد اصله وتأسيس قاعدته شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة كما اشار  
اليه في قوله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال وصارت التصرفات الصادرة من المكره  
كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبتته الى المكره يجعل المكره آله وما لا يمكن نسبتته اليه فيقتصر  
على المكره \* والاكراه نوعان اي الاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان \* حرمة لا تنكشف اي لا تزول  
ولا تسقط نحو حرمة الزنا والقتل لان القتل لا يحل لضرورة ما فلا يحل بهذه الضرورة ايضا لان  
حرمة نفس غير مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في  
حكم القتل ايضا \* حرمة تسقط السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر امر \* وحرمة لا تسقط  
السقوط لكنها تسقط الرخصة نحو حرمة اجراء كلمة الكفر فانها لا تسقط ابدا \* لكن  
تدخلها الرخصة اي تسقط المؤاخذه بالباشرة مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب العزيمة  
والرخصة \* وحرمة تسقط السقوط لكنها تسقط طبعه المكره واحتملت الرخصة كحرمة اتلاف  
مال الغير فانها تسقط باباحة صاحبه ولم تسقط بغيره الا حرمة كالم تسقط بغيره الخمصة لان حرمة  
لحق الغير وحقه باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تسقط الرخصة حتى رخص له الاتلاف  
بالاكراه والاكل بالخمصة مع بقاء الحرمة قوله (وجله الفقه) اي المعنى الذي يدور عليه الاحكام \*  
ان الاكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال اي لا يوجب تغير حكم السبب وابطاله عنه \* لمجئنا كان  
او غير ملجى بل بقي حكمه كالوكان طابعا لصدوره عن عقل وتميز واهلية خطاب مثل صدوره عن  
الطابع \* ولا يلزم عليه ان الاكراه على اجراء كلمة الكفر قد اوجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر  
المكره ولا يبين منه امراته ولو صدر عن الطابع حكم بكفره وباليونة بينه وبين امراته \* لاننا نقول

السقوط لكنها لم  
تسقط بعذر المكره  
واحتملت الرخصة  
ايضا وجله الفقه فيه  
ما قلنا ان الاكراه  
لا يوجب تبديل الحكم  
بحال ولا تبديل محل  
الجنابة ولا يوجب  
النسبة الا بطريق  
واحد وهو ان يجعل  
المكره آله للمكره لا  
وجه لنقل الحكم  
بدون نقل الفعل ولا  
وجه لنقل الفعل ذاته  
الا بهذا الطريق فان  
امكن والا وجب  
القصر على المكره في  
الاقوال كلها لا يصلح  
ان يتكلم المرء بلسان  
غيره فان قصر على  
التكلم ثم ينظر فان كان  
من جنس ما لا ينسخ

الردة في الحقيقة تثبت بتبديل الاعتقاد والتكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكراه هنا منع كون  
التكلم دليلا على تبديل الاعتقاد كافي الاكراه على الاقرار فلذلك لم يثبت الارتهاد فلا تقع البيئونة\*  
ولا يوجب تبديل محل الجناية لان في تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم ايضا على ما يعرف في مسألة  
اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كانه اشار به الى رد ما ذكر  
بعض مشايخنا ان الاكراه التام في نقل الفعل عن المكره الى المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه  
لا تصور لنقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره والمسائل تشهد بخلاف هذا ايضا فان البالغ  
اذا اكراه صديقا على قتل الغير يجب القود على المكره وهذا الفعل في محله غير موجب للقود فلا يصير  
موجبا بانتقاله الى محل آخر\* بل الصحيح ان تأثير الاكراه في جعل المكره آلة للمكره عند الامكان فيصير  
الفعل منسوب الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل\* وجعل المكره آلة لا باعتبار ان بالاكراه  
يفوت اختياره اصلا ولكن لانه بنفسه اختياره به لتحقيق الاجزاء الا انسان مجبور على حب حيوته  
وذلك يحمله على الاقدام على ما اكراه عليه فيفسد به اختياره من هذا الوجه والفساد في معارضة  
الصحيح كالمعذور فيصير الفعل منسوب الى المكره لوجود الاختيار الصحيح والمكره يصير آلة لعدم  
اختياره حكمه في معارضة الاختيار الصحيح\* والى ما ذكر اشار بقوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته الابهذا  
الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به والاوجب قصر الفعل بحكمه على  
المكره\* قال الامام ابو الفضل الكرمانى رحمه الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره  
يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه فعل نفسه ومن قولنا  
لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل عليه غيره يبقى مقصورا عليه\* ففي  
الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا ينقي لسان المتكلم اختيارا فتقصر  
الاقوال باحكامها على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امرأه المكره واعتق عبده فان قيل لانسان ان  
المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امرأته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل  
كان عاملا للوكيل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حثت فعلم  
ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل  
الدخول يرجع بضممان نصف الصداق على المكره ولو لم يصير آلة له لما رجع واذا صار آلة للمكره جاز  
كان المكره طلق امرأه المكره واعتاق عبده فينبغي ان ياتى\* قلنا المكره انما يصلح آلة المكره فيما لو اراد  
المكره مباشرة بنفسه لقدر عليه فينزل فاعلا بمباشرة غيره تقدير او اعتبارا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه  
فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما\* ففي تطبيق امرأته نفسه واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه  
فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا بتقدير او اعتبارا فاما في تطبيق امرأته المكره واعتاق عبده  
فلا يمكن ان يجعل مباشرة بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فيبقى الفعل مقتصر على المكره\* وهكذا  
نقول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه  
لا يتصور وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه  
يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا في الطريقة البرغرية\* ولا يلزم عليه كلام  
الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لان ما ذكرناه هو الامر الحقيقي  
وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذا  
لتبليغ\* فديكون بلا واسطة كالشافهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال\* على وجود

ولا يتوقف على  
وجود الرضا  
والاختيار لم يبطل  
بالكراهة مثل الطلاق  
والعتاق والنكاح  
لان ذلك لا يبطل  
بالهزل وهو يتأني  
الاختيار والرضا  
بالحكم ولا يبطل  
شرط الخيار وهو  
يتأني الاختيار اصلا  
فلان لا يبطل بما يفسد  
الاختيار اولى

وإذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا وعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا ﴿ ٣٨٩ ﴾ او التزام المال بعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم

يتوقف الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف البذل عند أبي حنيفة رضي الله عنه لانه يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا ولا الاختيار في السبب واذا كان كذلك صح إيجاب المال فيتوقف الطلاق كشرط الخيار فانه لا يدخل على الحكم دون السبب ويجب توقف الطلاق على المال كذلك ههنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما ايضا فلم يصح إيجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال فكان لم يوجد فوقه يغير مال بخلاف البذل لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما يدخل على السبب يؤثر

الرضا والاختيار اي الاختيار الصحيح \* ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اي اختيار الحكم والرضا به ايضا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار ولا يعدمه اولى \* قال القاضي الامام الهزل ضد الجدة كالكذب ضد الصدق والاحكام الشرعية متعلقة بالجدة فلما صححت هذه التصرفات مع الهزل الذي هو ضد الجدة فلان تصح مع الاكراه اولى لان المكره جاد في تصرفه لانه دعى الى التصرف بطريق الجدة فان اجاب الى ما دعى اليه فهو جاد وان اتى بشئ اخر فهو طابع قوله (واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع) الى اخره \* انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة غير مكرهه فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت المال طابعة بآراء ما سلم لها من البيونة \* فاما اذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت لك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود القبول كالموطأ على امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا \* ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع فاشار الى ذلك بقوله بخلاف الهزل في اصل الخلع وبذلك عند أبي حنيفة رحمه الله حيث لا يقع الطلاق ما لم ترض المرأة بالتزام المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب \* واذا كان كذلك اي كان الهزل غير مانع للرضا والاختيار في السبب \* صح إيجاب المال اي التزامة بالهزل موقفا على ان يلزم عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجدا لاختيار الرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلو جدد الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا \* وهذا والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين الاكراه والهزل في الخلع اما بيان لفرقهما بينهما فهو ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما ايضا يعني جوازه في الاكراه بكوابي حنيفة رحمه الله فلم يصح إيجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال لم يذكر اصلا فوقه الطلاق بغير مال \* ثم ان كان الاكراه على قبول الطلاق بمال بان اكرهت على ان تقبل من زوجها تطليقه على الف درهم كان الواقع رجعا بالاتفاق لان الواقع بصريح اللفظ رجعي اذا لم يجب عوض بمقابلته وان كان الاكراه على قبول الخلع بمال ينبغي ان يكون الواقع باينا لانه من الكنايات بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق وبجب المال عندهما على ما مر لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فصح إيجاب المال او جدد الرضا في السبب \* والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احدا الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاختيار فلا يؤثر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل وبشرط الخيار \* وما دخل على السبب مثل الاكراه يؤثر في المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالشرط اي بالذكرة فيه كان اثنا لا يجب في البيع الا بالذكرة فكان المال في الايجاب اي في الاثبات في

في المال دون الطلاق لانه لا يجب الا بالشرط فكان في الايجاب مثل الثمن وبعد صحة الايجاب الطلاق الذي هو المقصود

واما الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء مثل البيع ﴿٣٩٠﴾ والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا لانه يفسد

الخام مثل الثمن في البيع وفي بعض النسخ مثل المين وليس يصح فكماله لا بد من صحة الايجاب الثبوت  
اثمن في البيع لا بد من صحته ايضا لثبوت المال في الخلع وما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في  
البيع فكذلك في الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا  
ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع الزوم وفي الخلع لا يمنع لان المقصود هو الطلاق ههنا والمال  
تابع وهذا المانع لا يؤثر في منع لزوم ما هو المقصود فلا يؤثر في منع لزوم التابع ايضا لان حكم التابع  
يؤخذ من التبع ابدأ وهو معنى قوله وبه صحة الايجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود وقوله  
(فاما الذي) اي التصرف الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة ونحوهما  
فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ لان الاقوال كلها يقتصر على التكلم لانه اي  
لكن الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء يفسد اي ينفذ فاسد الان الاكراه لا يمنع اعتقاد اصل  
التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع تنافذه لقوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ  
بالاكراه فينفذ بصفة الفساد فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا ودلالة صريح لان  
رضاء قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل  
فسد او خيار فاسدا اذا سقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل تقرر رضاء كان البيع جائزا فكذا هذا  
ولا يصح الاقرار كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعق ماض  
او طلاق او نكاح او رجعة او في ايلام او عفو عن دم عمدا او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان  
او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه  
فهو ملجأ الى الاقرار بحمول عليه والاقرار بخبر متميل بين الصدق والكذب وانما يجب الحق  
باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود الخبر به وذلك بقوت الجاه لان قيام السيف  
على رأسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح لدلالة على الخبر به لانه تكلم به دفعا للسيف عن نفسه \*  
وهو معنى قوله وقد قامت دلالته عدمه اي عدم الخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد  
لان الرضاء بعدم الحبس والقيد لا يحميه من الهم وهدم الرضاء يمنع ترجيح جانب الصدق في  
اقراره ثم قد بينا ان الاكراه مثل الهزل في تقويت الرضاء ومن هزل باقرار لغيره وتصادقا على انه  
هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه فان قبل اليأس ان عند ابي حنيفة رضاء الله اذا قال لمن هو  
اكبر سنانا هذا ابني يعتق عليه وهناك يتقن بكذبه فيما قال فوق ما يتقن بالكذب عند الاقرار  
مكرها فاذا نفذ العتق ثم نفذ ههنا بالطريق الاولى قلنا ابو حنيفة رضاء الله جعل ذلك الكلام مجازا  
في الاقرار بالعتق كانه قال عتق على من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب  
الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امره بالتكلم بالحقيقة  
وقد يرجح جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل قوله (بخلاف السكران اذا ارتد) جواب من نفس برد  
على اقرار السكران فان السكر لم يصلح دليلا على عدم الخبر به في الاقرار ينبغي ان لا يصلح دليلا  
على عدمه في الردة ايضا فقال الردة تعتمد محض الاعتقاد اي اعتقاد الكفر والتكلم بكلمة الكفر  
دليل محض عليه وقد وقع في الاعتقاد الشك لان كلامه بالنظر الى اصل عقله يصلح دليلا على  
الاعتقاد مثل كلام الصاسج والنظر الى انطماس نور العقل بالسكر لا يصلح دليلا عليه  
فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا يثبت الردة ولا البيونة بينه وبين امراته بالشك \*  
وما يعتمد العبارة نحو الطلاق والعتاق وغيرهما لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه

(الان)

نحوه

من عقل واهلية خطاب بوجوب وقوع الطلاق والعنق وصحة سائر التصرفات  
 الا ان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل من  
 الاكراه هو الاكراه بالقتل او القلع او القاصر وهو الاكراه بالحبس او القيد في هذا في الذي  
 يحتمل القسح ويتوقف على الرضا والاقارير كاهاء سواء لان انقاصه يعدم الرضا وعدمه يمنع القاذ  
 ويدل على عدم المخبر به والحد في الحبس الذي هو الاكراه ما يجي منه الاغتنام البين به وفي الضرب  
 الذي هو الاكراه ما يجده منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا زاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير  
 بالرأى لا يكون ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذ ارفع ذلك اليه فإى انه اكراه افسد العقد  
 وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فالوجيه الذي يضع الحبس من جأهه تأثير  
 الحبس والقيد بوما في حقه فوق تأثير حبس شهر في حق غيره فلهذا لم يقدر فيه بشئ وجعل هو كولا  
 الى رأى القاضى ليعنى ذلك على حال من ابتلى به كذا في المبسوط قوله (والقسم الذي يصلح ان يكون  
 المكره فيه آلة لغيره فمثل اتلاف المال واتلاف النفس) لانه اى المكره يحتمل ان يأخذه فيضرب المكره  
 به نفسا او مالا فيلحقه فان كان على المكره اى معه ما وجب جرح المقتول بان قال قتله بالسيف او لا  
 قتلته فقتله به وهو وجب به اى بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود على المكره بالا جاع وانما  
 شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعضا او بحجر كان بمنزلة قتل المقتول وذلك لا يوجب القصاص  
 عند ابي حنيفة رحمه الله ثم انه ذكر الاجماع في هذه المسئلة وذكر في الاسرار والمبسوط ان عند ابي  
 حنيفة ومحمد رحمه الله يجب القود على المكره وهو عند ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد  
 بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين وهو عند زرارة رحمه الله يجب القود على المكره دون  
 المكره لانه قتله لاحياء نفسه بعد ايلزومه القود كما لو اصابته بمنزلة قتل انسانا واكل من لحمه الا يرى  
 انه لا يسقط عن المكره بالا كراه يسائر ما يتعاق بالقتل من الاحكام كالانهم والتفسيق ورد الشهادة  
 واباحة قتله للمقصود بالقتل فكذا القود دليل اولى لان تأثير الضرورة في اسقاط الائم دون الحكم حتى  
 ان من اصابته بمنزلة قتل يباح له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان وانهم القتل ههنا لم يسقط عن المكره  
 بالا كراه فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف رحمه الله بان بقاء الائم في حق المكره  
 دليل على ان الفعل كله لم يصير منسوب الى المكره والقصاص لا يجب الا بمباشرة جنائية تامة وقد  
 عدت من المكره حقة قود وحكما فلا يلزمه القود ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والاجزاء بالبلغ  
 الجهات يجعل المجأ آلة المجي وفيما يصلح ان يكون آلة له اذ الم يلزم منه تغيير محل الجنابة لان الانسان  
 مجبر على حب الحياة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا من الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام  
 على ما اكره عليه يقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختيار ههنا الطريق ويصير مجبولا  
 على هذا الفعل بقضبة الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها وصار بمنزلة سيف في  
 يد المكره استعماله في قتله فيصير الفعل منسوب اليه لا الى الآلة ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره  
 في اقل بان يأخذه مع السكين فيقتل به غيره وليس في ذلك اى في جعله آلة بتدليل محل الجنابة ايضا  
 لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جنائيا على المقتول موجبة للقود وبان جعل الفاعل آلة  
 ونسب الفعل الى المكره لا يفوت الجنابة على القتل بل محل الجنابة نفس المقتول كما كانت فلذلك اى  
 فلصلاحه للآلة وعدم لزوم تبديل محل الجنابة جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه واذا جعل  
 المكره آلة بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لانه نقل من المكره اليه كما

والقسم الذي يصلح  
 ان يكون فيه آلة لغيره  
 مثل اتلاف المال  
 واتلاف النفس لانه  
 يحتمل ان يأخذه  
 فيضرب به نفسا او  
 مالا فيلحقه فان كان عليه  
 ما وجب جرحه  
 وجب به القود في  
 النفس بالا جماع  
 وليس في ذلك تبديل  
 محل الجنابة ايضا  
 فلذلك جعل آلة فاذا  
 جعل آلة له بالطريق  
 الذي قلنا صار ابتداء  
 وجود الفعل مضافا  
 اليه فلزمه حكم الفعل  
 ابتداء وخرج المكره  
 من الوسط ولذلك  
 وجب القصاص على  
 المكره

اختاره بعض مشايخنا فلزمه المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من  
الوسط فلا يلزمه شئ من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود  
لا يحصل للمكره ففعل المقتول من اخص اصدقائه ففرقنا انه بمنزلة الآلهة \* ولذلك اى ولصيرورة  
الفعل منسوب الى المكره كانه باشره بنفسه \* ثم ان المكره مع فساد اختياره يبقى مخاطبا فبقائه  
مخاطبا كان عليه اثم القتل وفساد اختياره لم يكن عليه شئ من حكم القتل ولا بدل لزوم الاثم على  
بقاء الحكم كما قال غيره اقاع يدي فقطعها كان انما ولا شئ عليه من حكم القطع بل في الحكم يجعل  
كأن الامر فعل بنفسه كذا هنا \* وتبين بهذا ان ما استدلل به ابو يوسف غير صحيح لان المكره مباشر  
شرما بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة تجب عليه فكذا  
القود \* والاصل فيه قوله تعالى \* يذبح ابناهم ويستحيي نساءهم \* فقد نسب الفعل الى الابن وهو ما  
كان مباشر صورة ولكنه كان مطاعا بامر به وامره اكره قوله (ولذلك) اى ولان الفعل منسوب  
الى المكره فلنا كذا والكفارة عليه اى على المكره لان الدية ضمان المثلث والاتلاف منسوب الى  
المكره فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل يعنى ان حرمة قتل  
الادعي لم تثبت من جهة الفاعل ليقصر وجوب الكفارة على الفاعل كافي جزاء الصيد بل تثبت  
لاحترام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محترما لما ثبتت الحرمة ولم تجب الكفارة كافي قتل المرتد و اذا  
كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آله فيما يرجع  
الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما  
وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما للمعنى في المحل فلا يصلح المكره ان يصير آله للمكره فيقتصر  
على الفاعل كما استعرفه \* وكذلك اى وكقتل النفس اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون  
على المكره شئ من حكم الاتلاف بالا جاع ومعلوم ان المباشر والمسبب ان اجتماع في الاتلاف وجب  
الضمان على المباشر دون المسبب ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره  
شرعا ولا طريق للنسبة سوى جعل المكره آله ففرقنا انه هو الاصل في باب الاكرام فان قيل نحن لا  
نقول بان المكره آله في الاتلاف بل هاتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذى اوقعه  
في هذه الهمة فكذا القاتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور \* قلنا  
لا يمكن القول بايجاب الضمان على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجعه على المكره لان الامر  
في ملك الغير فاسد فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره  
بحكم انه هو الفاعل لا يحكم الامر كذا في الطريقة البر غريبة قوله (وهذا) اى الاكرام في كونه \* وثرا  
في تبديل النسبة مثل الامر فان الامر متى صح بان صدر ممن له ولاية على المأمور شرعا استقام نقل  
الجناية الى الامر ايضا كما استقام نسبة الفعل الى المكره بالاكرام كن امر عبده بان يحفر بئرا في فناءه \*  
وهو سعة امام البيوت اخنص صاحب البيت بالاتفاق به من حيث كسر الخطب وايقاف الدابة والقاء  
الكناسة فيه \* وذلك الفناء وضع اشكال كما بينه في الكتاب \* وانما قيد بالفناء لانه لو كان في غير فناءه  
كان الضمان في رقبة العبد يدفع به او يفدى كذا في المبسوط \* وكذلك اى وكامر العبد اذا استأجر  
حر المحفر في ذلك الموضع او استعان بالحفر على الحفر ولم يبين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطيه به  
اى بالحفر او بالحفور على الامر استحسانا \* والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المعين لانه

ولذلك قلنا فين اكره  
على رمى صيد فرماه  
فأصاب انسانا ان الدية  
على مائلة المكره  
والكفارة عليه لان  
الدية ضمان المثلث  
والكفارة جزاء  
الفعل المحرم لحرمة  
هذا المحل ايضا  
وكذلك اتلاف المال  
ينسب الى المكره  
ابتداء وهذه نسبة  
ثبتت شرعا لما قلنا  
وهذا كالا مر فانه متى  
صح استقام نقل  
الجناية به ايضا كن  
امر عبده بان يحفر  
بئرا في فناءه وذلك  
موضع اشكال قد يخفى  
على الناس انه ملكه  
او حق المسلمين فحفر  
فوقع فيه انسان ومات  
ان المولى هو القاتل  
لما قلنا من صحة الامر

وكذلك اذا استأجر حر او استعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان ما يعطى به على الامر استحسانا لما قلنا من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشك حاله ﴿ ٣٩٣ ﴾ بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل

عبد غيره بامر المولى  
انتقل الى المولى نفس  
القتل في حق حكمه  
كانه باشره لانه موضع  
شبهة بخلاف ما اذا قتل  
حر بامر حر آخر في  
ان الضمان على  
المباشر والاكرام  
صحيح بكل حال  
فوجب ان يسبب  
الفعل الى الذي اكرمه  
واما الاكرام الذي  
لا يوجب الاجزاء فلا  
يوجب القتل لانه  
بعدم الرضاء ولا يفسد  
الاختيار والمشية  
فلذلك لا يجعل آله  
واما القسم الذي لا  
يحتمل ان يجعل الفاعل  
فيه آله اغيره فذلك  
مثل الاكل والوطى  
والزنا لان الاكل يفسد  
غيره لا يتصور وكذلك  
اذا كان نفس الفعل بما  
يتصور ان يكون  
الفاعل فيه آله لغيره  
صورة الا ان المحل غير  
الذي يلاقيه الاتلاف  
صورة وكان ذلك  
يتبدل بان يجعل آله  
بطل ذلك واقتصر  
الفعل على المكروه لان  
المحل الذي اذا تبدل

باشر احداثه في ذلك الموضع وصاحب الامر ممنوع عن احداثه وانما يعتبر امره فيما له ان يفعله بنفسه  
وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للآجر وهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار مفرورا من جهته  
حين لم يعلم ان ذلك الموضع ليس في ملكه او تصرفه وانما حفر اعتداء على امره وعلى ان ذلك من  
فناؤه فلدفع ضرر الفرو يرتقل فعلهم الى الامر فيصير كأنه حفر بنفسه واذا كان الحفر في جادة  
الطريق لا يشك حاله اى يعلم انه ليس في فناءه \* بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه في ذلك  
الموضع وانما يعتبر امره لاثبات صفة الحل به اول دفع الفرو عن الحفر وقد دمه ما جنى في ذلك  
الموضع فسقط اعتبار امره فاقتصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه \* وكذلك اى  
وكالحر المستأجر من قتل عبد غيره بامر مولا انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كان المولى  
باشره بنفسه وان لم ينتقل في حق الاثم حتى لا يجب ضمان ولا قود \* لانه اى قتل العبد بامر مولا  
موضع شبهة اى اشتباه لان العبد وان كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة فلا يصح  
الامر بقتله من هذا الوجه ولكن ما ينسب للمولى فيصير امره باثباتها من هذا الوجه كما يصح الامر  
بقتل شاة مملوكة له فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضماني بخلاف ما اذا قتل حر بامر  
حر آخر يعنى من غير اكرام فان الضمان دلى المباشر لان هذا الامر لا يصح بوجه لدم الولاية فلا  
يصير شبهة في سقوط القود والضماني وهذا اذا لم يكن الامر ذا سلطنة فان كان سلطانا فامر به منزلة  
لاكرام اذا كان المأمور يخاف على نفسه بمخالفة امره لان من عادة المجبرين المترفع عن التهديد  
بالقتل ولكنهم يأمرون ثم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباستمرار هذه العادة كان الامر من  
مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا في المبسوط والاكرام صحيح بكل حال يعنى انما ينسب الفعل الى الامر  
بالامر اذا صح الامر واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما في الاكرام فينسب الفعل الى  
المكروه اذا امكن بكل حال سواء اكرمه حر اعلى قتل عبده او على قتل حر آخر وسواء اكرمه  
على الحفر في موضع الاشتباه او في غيره ووضع الاشتباه كجادة الطريق لان الاكرام صحيح اى  
تحقق في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكروه \* قوله (واما الاكرام الذي  
لا يوجب الاجزاء) كالاكرام بحبس او بقتل او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل  
الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه انما يصير كآلة عند تمام الاجزاء فساد  
الاختيار باختيار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس والقيء معنى خوف التلف على  
نفسه فيبقى الفعل مقصورا على المكروه قوله (مثل الاكل والوطى) الاكل يحتمل النسبة الى  
المكروه من حيث هو اكل باتفاق الروايات من اصحابنا حتى لو اكرمه على الاكل وهو صائم يفسد  
صومه ولا يفسد صوم المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح آله للمكروه في نفس الاكل فيقتصر  
على المكروه \* فاما نسبته الى المكروه من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فذكر في شرح  
الطحاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكرمه على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه دون المكروه  
وان كان المكروه يصلح آله من حيث الاتلاف كافي الاكرام على الاتلاف لان منفعة الاكل ههنا  
حصلت للمكروه فيجب الضمان عايه كما لو اكرمه على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا  
يرجع به على المكروه لان منفعة الوطى حصلت له \* بخلاف الاكرام على الاتلاف حيث يجب  
الضمان على المكروه لان مالية العبد تلفت بالاكرام من غير ان تحصل المنفعة للمكروه \* وذكر صاحب

كان في تبديله بطلان (كشف) المكروه لان (٥٠) الاكرام (رابع) لا اثر له في تبديل المحال وفي تبديل المحل خلاف  
لكروه وفي خلافه بطلان الاكرام واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وماذا الامر الى المحل الاولى وبطل التبديل

المحيط في التتمه انه لو اكره على اكل طعام نفسه فكل ان كان جايها لا يرجع على المكره بشئ وان كان شعبان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصص منفعة الاكل للمكره وام يحصل في الفصل الثاني \* قال ولو اكره على اكل طعام الغير فكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جايها وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكره على الاكل اكره على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه \* قوله لا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل و اوقبض بنفسه صار فاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنه بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا \* وفي طعام نفسه لم يصير آكل طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره فاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة المالك ولا يتصور الازالة مادام الطعام في يده او فقه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكل طعام نفسه لا طعام المكره لان المكره متى كان شعبان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكرها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كانه من التتمه وكذلك اي ومثل انقسم الذي لا يصلح ان يكون المكره آله في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل بما يتصور الى آخره \* الا ان المحل اي محل الاكره \* وكان ذلك اي محل الاكره \* بطل ذلك اي جعله آله وفي تبديل المحل اي محل الاكره \* خلاف المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة قوله (وذلك) اي مثال هذا الفصل \* اكره المحرم على قتل الصيد او اكره الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل يعني في حق الاتم والجزاء جميعا في مسألة المحرم وفي حق الاتم دون الجزاء في حق الحلال \* فقد ذكر في المبسوط ونو ان محرما قيل له لنتقتلك او لنتقتل هذا الصيد فقتله لاشئ على الذي امره لانه حلال لو باشر قبل الصيد يده لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره غيره \* ولا شئ على المأمور في القياس ايضا لانه صار آله للمكره بالجزاء التام فيعدم الفعل في جانبه الا يرى ان في قتل المسلم لا يكون المكره ضامنا شينا لهذا المعنى وان كان لا يسمعه الاقدام على القتل ففي قتل الصيد اول \* وفي الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جنابة على احرامه وهو بالجنابة على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آله لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجنى على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكره \* ولما لم يجب الكفارة ههنا على الامر لا بد من ايجابها على المأمور اذ لو لم يجب عليه كان تأثير الاكره في الاهدار وقديته لانه لا تأثير للاكره في الاهدار \* وان كانا محررين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة \* اما على المكره فلا يبينه \* واما على المكره فلا يبينه لانه لو باشر قتل الصيد يده يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكره ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة يجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصير اصل الفعل منسوب اليه فكذلك ههنا \* وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطأ فانه يكون على المكره دون المكره بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد بمباشرة القتل فيحوز ايجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسيب \* ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما جان على احرام نفسه فلما السبب هناك فهو الجناية على

وذلك مثل اكره المحرم على قتل الصيد او اكره الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك لقتل يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجنى على احرام نفسه او على دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آله لغيره ولو جعل آله لتبديل محل الجنابة فيصير محل الجنابة احرام المكره ودينه

ولهذا قلنا ان المكروه

الحل والمحل واحد فاذا اوجبت الكفارة باعتباره على المكروه قلنا لا تجب على المكروه \* ولو توعد به  
بالجس وهو محرم مان في القياس الجزاء على القتل دون الاضرار لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكرام  
بالجس في الافعال \* وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما \* اما على القاتل فلا يشكل \* واما على  
المكروه فلان تأثير الاكرام بالجس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة \* وبجس الجزاء بهما فبالاكرام  
بالجس اولى \* ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعد به بقتل كانت الكفارة على المكروه لان هذا الجزاء  
في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعد بتعدد الفاعلين \* وهذا لان  
وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل آدمي خطأ فبين  
بما ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرام الاقتصار في حق الاثم دون الجزاء  
\* على احرام نفسه اى في صورة المحرم \* او على دين نفسه اى في صورة الحلال لانه لا حرمة للصيد  
في نفسه بدليل ان الحلال لو اصطاد يحل للمحرم اكله اذ لم يوجد منه صنع من الاشارة ونحوها  
وكذا الصيد اذا خرج من الحرم يحل اصطاده فكان محل الجناية هو الاحرام او الدين في الحقيقة  
وهو في ذلك اى الجناية على الاحرام او على الدين لا يصلح آله لغيره وهو المكروه ولو جعل  
آله بمعنى مع انه لا يصلح آله لو جعل آله لتبديل محل الجناية فيصير محل الجناية حرام المكروه لو كان محرما  
في الفصل الاول \* ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الاكرام قوله (ولهذا قلنا) اى ولان محل  
الجناية اذا تبديل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل \* قلنا ان المكروه على القتل باثم القتل وان كان  
القتل بما يصلح الفاعل فيه آله لغيره \* لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جنائية على دين آله \*  
والمكروه في ذلك اى في الاثم لا يصلح آله لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آله  
لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره \* ولو جعلنا المكروه آله كانت الجناية واقعة على دين  
المكروه وان لم يامر به بذلك \* فتبين اننا لو اخرجنا المكروه من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبديل محل  
الجناية فصار في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرم الارث المكروه  
فاعلا بنسبة الفعل اليه يحل المكروه آله اذ لا يلزم منه تبديل محل الجناية \* وصار المكروه في حق  
المأثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكروه بلزوم تبديل المحل \* فقل له اى للمكروه لا تقع على ما بقى فاعلا  
صح ان ينهى عنه شرعا بلحقه الاثم بالمباشرة \* ثم بين جهة تأنيبه فقال وصار المكروه آثما لانه اختار  
موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح وآثر روح نفسه على  
من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في عصية الخالق لانه تعالى نهى عن الاقدام عليه وقصد ذلك  
وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو ما يصلح فيه آله لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان قلب  
غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقى الاثم عليه \* وانما قيد بقوله اذا اتصلت بالفعل اشارة  
الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا  
ان عند تبديل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكرها وسلم ملكه المشتري \* كما  
فاسد حتى نفذ فيه اعتاقه وتدييره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه \* ولو سلم طابعا  
ينفذ البيع ويقع الملك به بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فذهب  
وسلم طابعا حيث لا يكون اجازة لان الاكرام على الهبة اكرام على التسليم \* وجه قوله انما حكمنا  
باعتقاد بيع المكروه لانه لا يصلح فيه آله لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فامر جسي يصلح ان يكون  
المكروه فيه آله للمكروه فينقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل

غصب

اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكروه الى المشتري فلا يقع به الملك \* والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه تفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا تفسخ عليه كافي البيع الفاسد \* ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فمساعدة الخصم عليه فلذلك الواجب اوسلم طائعا ينفذ \* واما الفساد فلنفوات شرطه وهو الرضاء فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدلي الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البايع ولم ينتقل الى المكروه بالا كراه لان التسليم من البايع يتم سبب الملك ولهذا كان له شبهة بائداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آله لان المكروه لا يقدر على تملك مال الغير واتمام تصرفه لجعل المكروه آله له فيه \* ولو جعل آله لتبدل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا في المغمصوب وقد امر بالتصرف في البيع \* وتبدل ذات الفعل فانما لو اخر جنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضاً ابتداءً بنسبته الى المكروه واذ لم يحز ان يتبدل محل الفعل بالا كراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته \* واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصر على البايع فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا \* وقد نسبناه الى المكروه من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم يتم للتصرف من وجه وهو فوت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصر على البايع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يصلح آله لاغير فيه ونسبناه الى المكروه من حيث انه غصب لانه يصلح آله له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضاً حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضاً حتى لا يكون للبايع الرجوع على المكروه بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكروه قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري \* فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسداً حصل بغير رضاء البايع وفي البيع الجائر لو حصل القبض قبل نقد اثنى بدون رضاء البايع وتصرف المشتري فيه تصرفاً يحتمل الفسخ يفسخ في الفاسد اولى \* وحقيقة المعنى فيه ان في البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا اباعه المشتري من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان يرجح حق العبد على حق الشرع اذا اصل هو ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وغناء الشرع فبطل حق الفسخ فاما هنا فحق الفسخ لحق البايع واذا باعه من غيره وتعلق به حق المشتري ايضا فترجح حق البايع لكونه اسبق فبقيت له ولاية الفسخ اذا كان التصرف محتملاً للفسخ \* وكذا في البيع الفاسد وجد التصرف من المشتري بتسليط صحيح من البايع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليط ههنا ولو وجد فهو تسليط فاسد فافترقا (قوله واذا ثبت انه) اي انتقال الفعل من المكروه الى المكروه يعني نسبته اليه امر حكيم صرنا اليه ان تلاف النفس والمال لا حسي \* استقام ذلك الانتقال \* فيما عقل ولا يحس اي فيما عقل وجوده من المكروه ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكروه ولكن لا يوجد منه حساً اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلاً ولو تصور وجوده منه ووجد منه حساً كانت النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكروه على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى كان الولاء له لان التكلم بالا اعتاق اعني التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا بعقل ولا يتصور من المكروه لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكروه آله له فيه \* ومعنى الاتلاف منه اي من هذا الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق

واذا ثبت انه امر حكيم صرنا اليه استقام ذلك فيما عقل ولا يحس قلنا ان المكروه على الاتلاف بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذي اكرهه لانه من فصل في الجملة يحتمل للنقل باصـله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات

يتضمن ائتلاف ماله العبد معنى فيقتل ذلك الائتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور منه الائتلاف  
 حسا فيمكن نسبته اليه يجعل المكره آله فيه لانه اى الائتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه  
 بالقتل بلا اعتاق \* محتمل لاقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما يدان ذلك يرجع المكره  
 على المكره بقيمة العبد وموسر اكان المكره او معسر الان ضمان الائتلاف لا يختلف بالاسار والاصار  
 ويجوز ان يحجب الضمان عليه ويثبت الولاء لا غير كافي الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان  
 على الشاهد والولاء للمشهد وعليه بالعتق \* وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته  
 للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق تفديفه من جهة ماله ولا حق لاحد  
 في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا المحرم اذا قتل الصيد حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه  
 ضمن ضمنا يفتى به ولا يقضى به فلور جمع بضمان يقضى به وقد عرف ان ضمان العدو ان مقدور  
 بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما تلف قوله (فان القسم الاول) وهو الحرمة التي لا تنكشف  
 ولا يحتمل الرخصة هو كالزنا بالمرأة قيد بالمرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المرأة محتمل  
 الرخصة على ما سنده \* ولا يحل ذلك اى كل واحد من هذه الافعال بعذر الكره كما يحل شرب الخمر  
 واكل الميتة ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كإرخص في اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل  
 ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة  
 للنفس او العضو عن التلف \* والمكره بفتح الراء والمكره عليه بفتحها ايضا وهو المقصود بالقتل \*  
 في ذلك اى في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يذل نفس غيره لصيانة نفسه  
 فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه \* لتعارض اى صار الاكراه في حكم العدم في حق  
 اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة  
 حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق  
 الصيانة فلا يثبت لتعارض \* وفي الزنا فساد الفرائض ان كانت المرأة منكوبة الغير وضباع النسل  
 ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الوالد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه  
 ولم تكن للمرأة قوة الاتفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة  
 الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه لتعارض ايضا قيل فان الحق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن  
 المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فغير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفرائض وان  
 خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت  
 نفقة الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا \* قلنا الاصل ان ينسب  
 الولد الى من خلق من مائه وتجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان  
 اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة  
 فيؤدي الى الهلاك ايضا وقوله حتى ان من قتل متعلقا بالتعارض يعنى لو لم يثبت التعارض  
 في صورة التعارض ثبت الترخص كما لو اكره بالقتل على قطع يده حل له القطع \* وفي المبسوط كان  
 في سعة من ذلك ان شاء الله تعالى لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل  
 ولكن يترجح جانب الاصل في اقدمه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه وفي امتناعه من ذلك  
 تعريض النفس على التلف وتلفها يوجب تلف الاطراف لا محالة ولا شك ان ائتلاف البعض لا بقاء

فان القسم الاول هو  
 الزنا بالمرأة والقتل  
 والجرح لا يحل ذلك  
 بعذر الكره ولا يرخص  
 فيه لان دليل الرخصة  
 خوف التلف والمكره  
 والمكره عليه في ذلك  
 سواء فسقط الكره في  
 حق تناول دم المكره  
 عليه لتعارض وفي  
 الزنا فساد الفرائض  
 وضباع النسل وذلك  
 بمنزلة القتل ايضا حتى  
 ان من قتل له لئلا تلتك  
 اول قطع يده حل  
 له لان حرمة نفسه  
 فوق حرمة يده عند  
 التعارض ويد غيره  
 ونفسه سواء والحرمة  
 التي تحتل السقوط  
 اصلا هي حرمة الجرح  
 والميتة ولحم الخنزير  
 فان الاكراه المجبى

يوجب اباحته لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه قال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وان كان التحريم ٢٩٨ في الاصل يثبت مقيدا بالاستثناء كان

الكل اولى من اطلاق الكل لكن وقعت في بدء آكلة يباح له ان يقطع به يدفع الهلاك عن نفسه فهذا المكره في معناه من وجوه لانه يدفع الهلاك عن نفسه بقطع به الا ان تجدوا الله علقه بالمشية لانه ليس في معنى الآكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف من وجه فلهذا تحرز عن الاثبات وقال هو ان شاء الله في سعة من ذلك \* ويدخيره ونفسه اي نفس الغير او نفس المكره سواء حتى لو قيل له لئلا طعن بدفلا ن او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما كالمو قيل له لنقتلنك فلا ناول لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما لان طرف المؤمن من الحرمة بالنسبة الى غيره \* الا يرى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير لياكله كالا يحل له ان يقتله فيحقق التعارض فلا يثبت الترخيص الا ان في الاكراه على قطع بنفسه باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جواز له ان يختار ادنى الضررين وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه ثبت انهما في الحرمة سواء عند مقابلة احدهما بالآخر \* ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كإرخص في اطلاق مال الغير \* لاننا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم صيانة لنفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اطلاق المال ثبوتها في اطلاق طرفه قوله (يوجب اباحته) اي اباحة كل واحد من هذه الاشياء \* قال الله \* وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه \* استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اذ الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فيبقى على ما كان في حالة الضرورة \* وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه \* في الاثم الذي هو نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة كالذي يضطر الى ذلك اي الى الاكل او الشرب لجوع او عطش \* الاصل فيه ان ما يباح تناوله حالة الخمصة يباح حاله الاكراه اذا كان ملجئا وما لا فلا \* معنى الضرورة في الخمصة انه لو امتنع عن تناول يخاف تلف النفس او العضو \* في اكره بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت الضرورة المبيحة لتناول الميتة لانه يخاف على نفسه او عضو من اعضائه فدخل تحت النص \* فصرا عما يعني اذا كان ملجئا بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعه برحى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب الحرام في زعمه \* وهذا لان انكشاف الحرمة عند الضرورة ودليله خفي فيعذر فيه بالجمل كان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر بجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم وجوبها عليه كذا في المبسوط \* هذا اي سقوط الحرمة اذا اثم الاكراه بان كان ملجئا فان قصر بان اكره بالحبس سنة او بالحبس المؤبد او بالقيء مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسعه الاقدام على شيء من ذلك لعدم الضرورة اذ الحبس او القيد يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسعه تناول الحرام لدفع الحزن الا يرى ان شارب الخمر في العادة انما يقصد بشرها دفع الهم والحزن عن نفسه او لتحقيق الاجابة بالحبس لتحقيق بحبس يوم او نحوه \* وذلك بعيد كذا في المبسوط \* وقال بعض مشايخ بلخ انما اجاب محمد رحمه الله بناء على ما كان من الحبس في زمانه فاما الحبس الذي احداثه اليوم في زماننا فانه يتيح تناولهم لا أنهم يحبسون تعذبا كذا في الغني \* الا انه اي المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب قتل فانه يقتل لانه لو تم لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصير شبهة

(الحر)

وأما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة لمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان فان هذا ظلم في الاصل لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر ﴿ ٣٩٩ ﴾ وبقي الكفر عزيمة بحديث خبيب وذلك ان جرمة لا يحتمل السقوط

وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جنابة لكنه دون القتل لا ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجبت الرخصة وبقي الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسه فاذا صبر فقد بذل نفسه لا عزاز دين الله عز وجل فكان شهيدا واذا اجري فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله عز وجل مثل افساد الصلوة والصيام وقتل صيد الحرم وفي الاحرام لا قلنا وكذلك في استهلاك اموال الناس برخص فيه بالاكرام التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها ولكن اخذ المال واتلانه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة بقي حراما في نفسه لبقاء دليله والرخصة

الحرام يحسد استحصانا في القياس يحذره لانه لا تأثير للاكرام بالحس في الافعال فوجوده كعدمه الا يرى ان العطشان الذي لا يخاف على نفسه الهلاك اذا شرب الخمر يلزمه الحد فالمكره بالحس كذلك وجه الاستحصان ان الاكرام لو تكامل بان كان ملجئا لموجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالمالك في الجزاء في الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عنه بوطئها بقائه يقتص منه ولا يصير قيام الاكرام شبهة لان الاكرام لو تم لم يحل للمكره قتل المكره عليه كما بينا لكنه اى القتل ينقل به في حق الحكم من المكره الى المكره فاذا قصر لا يؤثر في نسبة الفعل الى المكره ولا في اباحة القتل فلا يصير شبهة في اسقاط القود عن القاتل قوله (وأما الذي) اى القسم الذي لا يسقط من الحرمات ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمئنان القلب فان هذا اى الاجراء على اللسان ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه والكفر بهذه الصفة ولهذا سمي الله تعالى الكافر ظالما في أى كثيرة من القرآن لكنه رخص في الاجزاء بالنص في قصة عمار وقد بينا قصته وقصة خبيب رضي الله عنهما في باب العزيمة والرخصة وذلك ان حرمة اى حرمة اجراء كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا نسقط حرمة بالاكرام بل بقي حراما مع الاكرام الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والافرار باللسان مرة واحدة كاف لتتام الايمان وما يمدد هادوا على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خلافا في اصل الايمان لبقاء الطمأنينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولوا تمنع عنه يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فترجح حقه على حق الله تعالى لو استوى الحقان لشدة حاجته وغناء الله عز وجل فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما كذا في شرح التوقييم \* لكنه الضمير للضرب دون القتل هو مصدر قتل لا مصدر قتل اى الاجراء على اللسان في هتك حرمة الشرع وكونه جنابة على حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوات الصورة والمعنى وفي الاولى فوات الصورة لا غير \* لان ذلك اى الاجراء وهذا اى القتل فكان شهيدا لما جاء في الاثر ان الخبير في نفسه في ظل العرش يوم القيامة ان ابي الكفر حتى يقتل والحديث خبيب رضي الله عنه \* وكذلك هذا اى وكما بينا من الحكم في صورة الاكرام على الكفر هو الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكرمه بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كانه ان يترخص بما اكرمه عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان مأجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكرام وفيما فعله اظهار الصلابة في الدين \* وان كان المكره على الافطار مسافرا فابي ان يفطر حتى قتل كان آمنا لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخرى فعند خوف الهلاك ايام رخصة في حقه كليا له وكايم شعبان في حق غيره فيكون آمنا في الامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح

ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا

لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة  
 رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو وفضل له قوله (وكذلك)  
 اي ومثل افساد حقوق الله تعالى استهلاكا وال الناس \* ترخص فيه اي في استهلاكها بالاكرام  
 التام دون القاصر حتى لو قيل له لقتلك اولدا اخذ مال هذا الرجل فتدفعه الي او ترميه في مهلكة  
 كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس  
 وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير حيث لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه  
 والحرمة لحق الغير وهذا يباح باباحته فاما الطرف فمحترم اجترام النفس وهذا يباح قطعه باذن  
 صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس \* ولكن اخذ المال ظلم يعني كان ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه  
 كما في مال نفسه لانه لا يتدال في اصل الخلقة وحرمة دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير واتلافه  
 ظلم وعصية صاحب المال في المال فاقامة عصىته لاجل صاحب المال باقية حالة الاكرام لانها ثابتة  
 للمحاجة وحاجته اليه باقية في هذه الحالة فبقى المال حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام \*  
 والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اي يعامل به معاملة المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد  
 بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولا قامة حتى محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا والحق  
 بخبر حجه الله الاستثناء بهذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء الله قال شمس الأمت حجه الله انما قيد  
 بالاستثناء لانه لم يحد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في  
 معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلها قيد بالاستثناء قوله  
 (وكذلك المرأة) اي ومن هذا القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع \* رخص لها في ذلك  
 اي في التمكين من الزنا حتى سقط الحد والاثم عنها ولو صبرت كانت ماجورة لان ذلك اي تمكينها  
 من الزنا تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة  
 والصوم فيكون حراما وليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل  
 لما ذكر فيثبت الترخص عند الاكرام الكامل \* وهذا اي ولان الاكرام الكامل في جانبها يوجب  
 الترخص \* صار انما صروه الاكرام بالحبس او بالقيد شبهة في درء الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف  
 الرجل فان التكامل للمالم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في  
 الاكرام على القتل \* وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالتكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول  
 زفر حجه الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواغية فان الانتشار  
 لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواغية  
 \* الا ان في الاستحسان يسقط كما رجح اليه ابو حنيفة حجه الله وهو قولهما لان الحد شروع للزجر  
 ولا حاجة اليه في حالة الاكرام لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكرام وخوف التلف على نفسه وانما  
 قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه \* وانتشار  
 الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعها بالفحولة المركبة في الرجال وقد يكون طوعا لا يرى  
 ان الاثم قد تنشر آتة طبعها من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله (فصار هذا  
 القسم) اي الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى في  
 الايمان القائم اي الموجود فانه مشتمل على ركبتين احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل فيه وحرمة

وكذلك المرأة اذا  
 اكرهت على الزنا  
 بالقتل او بالقطع  
 رخص لها في ذلك  
 لان ذلك تعرض  
 لحق محترم بمنزلة  
 سائر حقوق الله تعالى  
 وليس في ذلك معنى  
 القتل لان نسب الولد  
 عنها لا يقطع ولهذا  
 قلنا انها اذا اكرهت  
 على الزنا بالحبس انها  
 لا تحسد لان التكامل  
 يوجب الرخصة  
 فصار القاصر شبهة  
 بخلاف الرجل فصار  
 هذا القسم قسمين قسم  
 حق الله تعالى وفي  
 الايمان القائم يحتمل  
 السقوط بحال الا  
 ترى انه لما لم يكن في  
 العقيدة ضرورة لم  
 تحتمل الرخصة  
 بالتبديل ودخلت  
 الرخصة في الاداء  
 للضرورة

ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد ﴿٤٠١﴾ والايمان والاصل فيه الاعتقاد والاداء فيدركن ضم اليه فصارت

عمدة الشرع وهو  
اساس الدين لا  
يحتمل السقوط  
والتعدي من البشر  
بحمد الله تعالى وصار  
غيره عرضة للمعارض  
وما كان من حقوق  
العباد من جنس ما  
يحتمل السقوط  
ومن حقوق الله  
تعالى قسما آخر انه  
يحتمل السقوط  
باصله لكن دليل  
السقوط للمم يوجد  
وعارضه امر فوقه  
وجب العمل باثبات  
الرخصة والعمل  
وجب باصله بان جعل  
اصله عزيمة وهذا كن  
اصابه بمحصة حل له  
تناول طعام غيره  
رخصة لا اباحة مطلقة  
حتى اذا ترك فقات كان  
شهيدا بخلاف طعام  
نفسه واذا استوفاه  
ضمنه لكونه معصوما  
في نفسه وذلك مثل  
تناول محظور الاحرام  
عن ضرورة بالحرم انه  
يرخص له ويضمن  
الجزاء فكذلك ههنا  
والله اعلم بالصواب

تبدل بضده حق الله تعالى لا يحتل السقوط بوجه ولا يحتل الرخصة لان الضرورة الداعية  
الى الترخص لا يتحقق فيه لعدم احتماله التعدي من البشر والركن الثاني الاداء وهو الاقرار  
باللسان وحرمة تبدليه بضده لا يحتل السقوط ايضا ولكنه يحتل الترخص لاحتماله التعدي  
من البشر فنذا الركن هو احد القسمين المذكورين والثاني منهما ما يحتل السقوط في نفسه ولكن  
لما لم يثبت دليل السقوط بقي فعند الضرورة يثبت الترخص فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق  
العباد وما يحتل السقوط من حقوق الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم فانها يحتل السقوط  
في ذاتها كما سقطت في حالة الحيض ولكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه بقيت فثبتت الرخصة  
مع بقاء الحرمة وانما لم يذكر الركن الاول من ايمان في القسم الاول الذي لا يحتل السقوط  
رخصة لان ذلك القسم في بيان ما لا يحتل الترخص مع تحقيق الضرورة وهذا الركن لا يحتل  
الترخص لعدم احتماله التعدي من البشر المؤدى الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم \* ولما  
سبق بكسر اللام \* ولاذافيه اي في ايمان ركن ضم الى الاعتقاد اي هو ركن زائدا \* وصار غيره  
اي غير الاعتقاد وهو الاقرار \* وعارضه اي هذا القسم امر اخر فوقه وهو تاف النفس او لعضو  
وجب العمل به اي بالامر الذي فوقه وهو صيانة النفس عن التلف والعمل وجب باصله  
اي باصل الحق بابقاء الحرمة \* وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الترخص بالاكراه فيما  
ذكرنا مثل اثبات الترخص وابقاء العزيمة بالمحصة فيمن اضطر الى تناول  
طعام الغير حيث يثبت له التناول رخصة لا اباحة مطلقة ولا يصير كقطع  
نفسه في الاباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول  
لو صبر كان مأجورا بخلاف طعام نفسه  
والحمد لله رب العالمين

قال العبد الضعيف ادام الله عليه عافيته \* وختم بالخير عاقبته \* هذا اخر ما يسر الله لي من شرح  
مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته \* ووفق لي على حل عقده وفسر مجملاته \* وبذلت  
بجهودي في تنقيح الفاظه وتنقيح معانيه \* وانجزت موعودي في تشييده واعدته وتمهيد مبانيه  
واجتهدت في ابصار ما استتبعهم من خفاياه بتفسير كاشف عن اسرارها \* وبالقت في افصاح  
ما استتبعهم من خباياه ببيان رافع لاسرارها \* بعد مطالعات طويلة لكتب المحققين من السلف \*  
ومراجعات كثيرة الى المدققين في فحول الخلف \* في طلب ما يزيل الاغفال \* وتحصيل ما  
يزيح الاشكال \* وقد كان يحس في قلبي ويدود في خلدي \* من قديم الدهر ان اكتب لهذا  
الكتاب شرحا شافيا ينفع به المتنبه المبتي \* ويرجع اليه المتنبه المنتهي \* وكان يبطني عن ذلك  
قله البضاعة \* ويعني عنده عراقي اني لست من اهل هذه الصناعة \* حتى افضى به قضاء الله  
وقدره الى ان شرعت في هذا الامر الذي يحار فيه تحارير العلماء \* ويقصدونه خطو الفصحاء  
والبلغاء \* فيسري هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله \* واستتم هذا الخطب الجسيم بقوته  
وحوله \* ووصلت الى ما قصدت اليه واحسانه \* ووفيت بما عليه عقدت بجموده وامتنانه \*  
فبرز مصني هذا خريدة حسناء ارسلتها الى خطابها \* وفريدة زهراء اهديتها الى طلابها \*  
وتحفة للاصحاب ابهى من الدرر والجواهر \* وهدية الى الاحباب اذكى من المسك والعنبر \*  
لاحتوائه على خفايا المعاني الفقهية \* وانطوائه على دقائق اللطائف المليية \* واطلاعه على  
خفيات اميطن قبل بمسالكها ومناهجها \* وبرز ازدهار من مهمات لم يكن بداخلها ومخارجها  
من احاط بما ضمن فيه من اللطائف الغريبة \* واتقن ما بين فيه من الطرائف العجيبة تين له  
في الخطاب مناهج التحقيق \* وسهل عليه في تخريج الصعاب سلوك مسالك التدقيق \* هذا وانى وان  
بذلت طاقتي في التهذيب والتنقيح \* وحرفت همتي الى التوضيح والتصحيح \* يتقن بلن غيرى قد  
يطلع ما اخفى على من معنى ادق \* ووجه احق \* وتفسير اوضح \* وتقرير افصح \* ومترف بان  
بعض الاحاد \* فضلا عن الافراد \* قد يقف فيه على عثرات \* او يعثر على زلات \* فان التصون عن  
الخطا والخلل في التصنيف \* والحرز عن الهفوة والزل في التأليف \* نجرت عن احاطة القوى  
والقدر \* ويعجز عنه كافة البشر \* الا من اخص بالهداية الى مسالك لرشد والسداد \* والوقاية  
عن مهالك الغي والفساد فالتوقع من نظريه \* وعثر على مالا يرتضيه ان يكون عاذرا  
لا ما ذلا \* وناصر الاخذلا \* فيسعى في اصلاح ما عثر عليه من الفساد \* متجنباً في ذلك طريق  
الحاسد والعناد \* راجيا حسن الثواب \* من الملك العزيز الوهاب \* واسأل الله العظيم الذي  
شمل احسانه كافة البرايا \* والرب الكريم الذي عم غفرانه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما  
قامت في هذا التصنيف \* وعانيت في هذا التأليف \* موجبا لثناء الجليل في الدنيا \* وسببا للثواب  
الجزيل في العقبى \* وان تحفظنا من اختلال الآراء ويعصمنا من الباع الاواء وان يجعل مطرح  
ابصارنا كما في ذاته \* ومسرح افكارنا لجلال صفاته وبصيرنا من الذالكين لقمه والشاكرين  
لنعمه \* ويجعل مراتعنا رياض الجن والكرامة \* ومشارعنا حياض الامن والسلامة بفضل  
ورحمته ومنه ورافته انه ارحم الراحمين واكمر الغافرين وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين

## المطالب النافعة الموجودة في الجلد الرابع من كشف الزدوى

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٠٠٧	حرمة الشيء اما لعدم صلاحية الغذاء كالدباب والتراب او لخبث طبعها كالضفدع والاحترام كالادى او للنجاسة	٠٠٧	بحوز بيع دهن مات فيه فارة والانتفاع به
٠١٠	الحجود عند التلاوة ليس قرينة مقصودة	٠١٠	كل مجتهد مصيب عند المعتزلة وعامة الاشعرية والقاضى الباقلانى والفزائى
٠١٠	اداء سجدة التلاوة بركوع الصلوة قياس او استحسان	٠١٠	القياس الذى ترجع على الاستحسان بقوة اثره لم يوجد الا فى مسائل
٠١٤	تعريف الاجتهاد التام وبيان اقسامه وشروطه	٠٢٥	المجتهد بخطا ويصيب عند ابي ح
٠٢٥	المجتهد بخطا ويصيب عند ابي ح	٠٢٩	مسئلة الاجتهاد فى القبلة
٠٢٩	اختلاف رأى ابي بكر وعمر رضى الله عنهما فى اسارى بدر	٠٣٢	الاختلاف فى تخصيص الملة
٠٣٢	الاختلاف فى تخصيص الملة	٠٣٣	تخصيص الملة غير المناقضة لفة وشرعا واجامافقها
٠٣٣	تخصيص الملة غير المناقضة لفة وشرعا واجامافقها	٠٣٦	بيان ما تمتع بخيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب
٠٣٦	ادلة بطلان تخصيص الملة	٠٣٦	ادلة بطلان تخصيص الملة
٠٤٥	تقليل الحكم الواحد بملتين مستقلتين او بمل مستقلة جائز عند جمهور الاصوليين	٠٤٩	الممانعة اربعة اوجه
٠٤٥	تقليل الحكم الواحد بملتين مستقلتين او بمل مستقلة جائز عند جمهور الاصوليين	٠٥٠	الممانعة على قسمين معارضة خالصة ومعارضة فيها معنى المناقضة
٠٤٩	الممانعة اربعة اوجه	٠٥٢	الممانعة بالقلب له معنيان
٠٥٠	الممانعة على قسمين معارضة خالصة ومعارضة فيها معنى المناقضة	٠٥٨	بيان الاختلاف فى العكس
٠٥٢	الممانعة بالقلب له معنيان	٠٦٠	الممانعة الخالصة سبعة اقسام
٠٥٨	بيان الاختلاف فى العكس	٠٦١	اختلاف الائمة فى مسح الرأس
٠٦٠	الممانعة الخالصة سبعة اقسام	٠٦٩	لغير الاب والجد من الاولياء وكالاخ والم
٠٦١	اختلاف الائمة فى مسح الرأس	٠٦٢	ولاية تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد
٠٦٩	لغير الاب والجد من الاولياء وكالاخ والم		
٠٦٢	ولاية تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد		
٠٦٤	عندنا خلافا للشافى		
٠٦٤	المسا رضة فى الاصل اى المقيس عليه		
٠٧٤	السنة فى التاميين الاخفاء خلافا للشافى		
٠٧٨	الاختلاف فى الترجيع بكثرة الادلة		
٠٩٠	بعض ما يتعلق بالردة تعود بالله		
٠٩٦	اذا باع طعاما بطعام لا يشترط		
٠٩٧	القبض فى المجلس عندنا خلافا للشافى		
١٠٣	الحنطة بالحنطة مثل بثل يدا بيد		
١١٣	القول بوجوب الملة		
١١٣	التكاح من المصار وضما عند الشافى فى جانب المرأة ومن المصالح عندنا موضعا فى جانبها		
١١٤	الفرق بين المهر والسلم		
١٢٠	جل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد فى حادثين وفى حكمين عند الشافى وعندنا فى حادثة واحدة وفى حكم واحد		
١٢١	نفس الوجوب فى كل المشروعات ثابت بطريق الجبر من غير توقف على قدرة العبد واختياره واما وجوب الاداء وان كان بطريق الجبر ايضا لكننه متوقف على القدرة كما قيل فى التائم والمسمى عليه		
١٢٢	اذا استغرق الجنون شهرا لم يجب عليه القضاء		
١٢٧	بيان سبب مشروعية غسل بعض الاعضاء فى الوضوء		
١٢٨	سبب مشروعية مسح الرأس دون غسلها		
١٢٨	اشتراط النية فى الوضوء عند الشافى		
١٣٢	احتجاج ابراهيم عليه السلام مع عمرو		
١٣٤	الاحكام الشرعية انواع حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان		
١٣٤	حقوق الله تعالى ثمانية انواع		
١٣٤	ما يتعلق بالايمان وفروعه وبيان معنى الحق والفرق بين حق الله ومنع وحق		

صفحة	العبد	صفحة
١٣٦	الاصل في فروع الايمان هي الصلوة ثم الزكاة	١٨٦
١٣٧	وبيان سبب مشروعية الصلوة والزكاة	السبب الذي له شبهة العلل مثل اليقين
١٣٨	بيان سبب مشروعية الصوم والجهاد	بالطلاق والعناق
١٣٩	بيان سبب مشروعية الحج والعمرة والاعحكان	باب تقسيم العلة وهي سبعة اقسام القسم
١٤٠	بيان سبب مشروعية صدقة الفطر	الاول علة اسما ومعنى وحكما مثل البيع
١٤١	بيان الخراج	المطلق للالك والنكاح للحلل والقنل
١٤٤	بيان خمس الفنام	للقصاص
١٤٥	بيان اقرباء النبي صلى الله عليه وسلم	بيان سبب كون الاستطاعة مع
١٤٥	بيان سبب رفع العذاب عن ابي لهب وابي	الفعل
١٤٧	طالب يوم الاثنين	١٨٨
١٤٩	ما يتعلق بالنوافل والسائق والاداب والحدود	بيان ان العلل الشرعية لها بقاء وانها
١٥٣	مشروعية الكفارات	في حكم الاعيان
١٥٥	بيان حكم من ابصر هلال رمضان وحده	١٨٩
١٥٥	بيان سبب عدم وجوب القصاص على الاب	العلة اسما ومعنى لا حكما مثل البيع
١٥٧	اذا قتل ولده	الموقوف
١٥٧	ما يتعلق بمقتوق العباد	١٩٠
١٥٨	ما يتعلق حد القذف	وكذا البيع بخيار الشرط وعند الاجارة
١٦١	ما يتعلق بالقصاص	١٩١
١٦٣	الطهارة بالماء اصل والتيمم خلفه	وكذا كل ايحاج مضاف الى وقت
١٦٩	بيان الفرق بين السبب والشرط والعلة	١٩٤
١٧٠	والعلامة وبيان معنى السبب	وكذا مرض الموت عند التغير الاحكام اسماء
١٧٢	بيان معنى العلة	ومعنى لا حكما وكذلك الجرح وعلة
١٧٢	بيان معنى الشرط	العلة
١٧٤	بيان معنى العلامة وبيان اقسام السبب	١٩٦
١٧٦	شهادة المشهود بالقصاص هل توجب	الجنس بانفراده يحرم النسبة وكذا القدر
١٧٧	قتل المشهود عليه	وكذا ربوا النسبة
١٧٧	حكم دلاله رجل لرجل على مال رجل بسرقة	١٩٨
١٨١	اولي قطع عليه الطريق او ليقته	العلة اسما وحكما لا معنى مثل السفر
١٨١	من دفع الى صبي سكين او سلاحا ليسكه للدافع	للاخصة والمرض ومثل النوم للحدث
١٨٣	فضرب بدنفه فهلك لم يضمن الدافع لانه سبب	٢٠١
١٨٣	محض	التقاء الحائنين والمباشرة الفاحشة سبب
١٨٣	ما يسمى سببا مجازا مثل قول الرجل انت طالق	لا يحجب الحدث عند ابي ح وابي يوسف
١٨٤	ان دخلت الدار ومثل العذر المتعلق بدخول	رحمهما الله تعالى
١٨٤	الدار ومثل اليقين بالله	٢٠٢
١٨٤	التخييل هل يبطل التعليق ام لا	الشرط خمسة اقسام شرط محض وشرط
	السبب الذي له شبهة للعلل مثل اليقين بالطلاق	له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط
	والعناق	اسما لا حكما اي شرط مجازا وشرط هو
		معنى العلامة
		٢٠٢
		الشرط المحض كل تعليق بحرف من حروف
		الشرط
		٢١٢
		الشرط الذي له حكم الاسباب
		٢١٨
		الشرط اسما لا حكما نحو ان دخلت هذه
		الدار فانت طالق
		٢١٩
		الشرط الذي هو علامة كالا حصان في
		باب الزنا
		٢٢٦
		باب تقسيم العلامة
		قد سمي العلامة شرطا كالا حصان في الزنا
		٢٢٦
		ما يتعلق بعد القذف

صفحة	صفحة
٢٢٩	المقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه عند المعتزلة مثل معرفة الصانع بالالوهية
٢٢٩	من لم يبلفه الدعوة فلم يعتقداً ولا كفراً فهو في النار عند المعتزلة
٢٣٠	لا عبرة بالمقل عند الاشعرية فعنده من لم يبلفه الدعوة معذور
٢٣١	وعند المازندية العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير معذور ايضاً كما قال الفريق الثاني
٢٣٧	الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء واهلية الاداء نوعان كامل وقاصر
٢٣٧	المقصود في حقوق العباد المال وفي حقوق الله استحقاق الاداء ليظهر المطيع من العاصي
٢٣٧	اهلية الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة ضالحة ولهذا يضاف الوجوب الى الذمة ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوان وبيان معنى الذمة والعهدة
٢٣٨	بيان اخذ المشاق من بني آدم ومعنى كل انسان الزمان طأثره في عتقه
٢٤٠	بيان الذمة في حقوق العباد
٢٤١	حتى يجب الايمان والصلوة والصوم والزكاة والحج وهل يجب هذه على الصبي
٢٤٣	بيان ما يجب على الكافر وما لم يجب
٢٤٥	قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي ثم السقوط بعذر المخرج
٢٤٦	اذا بلغ الصبي في بعض شهر رمضان لا يقضي ما مضى وكذا في صوم الحيض والجنون اذا امتد
٢٤٧	هل يصح ايمان الصبي
٢٤٨	بيان الاغناء والنوم
٢٤٨	اهلية الاداء نوعان قاصر وكامل
٢٥١	من حقوق الله مع ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهد فيه بوجه وهو الايمان بالله توجب القول بصحته من الصبي
٢٥١	ومن حقوق الله ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به
٢٥٣	وما كان من غير حقوق طفلة لقسام نفع محض
٢٥٩	وضرر محض وداثر بينهما
٢٥٩	اذا اوصى الصبي ائماً من وصايا التبرعات وصيته عندنا
٢٦٢	عوارض الاهلية نوعان تعاوية ومكتسبة وبيان معنى العوارض
٢٦٣	العوارض السماوية هي الصدر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغناء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت
٢٦٣	واما العوارض المكتسبة فتكون عان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء واما الجنون فانه مسقط للعبادات اذا امتد
٢٦٦	وحد الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم ولية وفي الصوم بان يستغرق رمضان
٢٧٤	بيان حكم المتوه
٢٧٦	النسيان لا ينافي الوجوب
٢٧٨	بيان حكم النوم
٢٧٨	المصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قرائته
٢٧٩	اذا تكلم النائم في صلواته تفسد صلوته واذا فقهه النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته فيكون حدثاً وقيل تفسد ولا يكون حدثاً وقد يكون حدثاً ولا تفسد صلوته والاصح انه لا يكون حدثاً
٢٨٠	اما الاغناء
٢٨١	اما الرق والعق
٢٨٧	لا يملك العبد والمكاتب التسري ولا يصح منهما حجة الاسلام
٢٩٠	لا يملك العبد الامراتين تكاح الامة صحيح اذا تقدم على الحرية ولا يصح اذا تأخر او قارن
٣٠٧	اما المرض فلا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبادة
٣٠٨	تجوز الشرح ايضاً المرضي بقدر الثلث وابطال ايضاًه للورثة
٣١٢	اما الحيض والنفاس والموت
٣١٣	الاحكام نوعان دينوي واخروي والاول نوعان

مصحف	مصحف
وهو ثلثة انواع	الملوكية
الآيات الموجودة في هذا المجلد	٣١٩ المرأة تفصل زوجها بعد الموت بخلاف
٠٠٨ وخبر راكها	٣٢٣ المرأة اذا ماتت
٠٢١ ففهمناها سليمان وكلا آتيناها حكما وعلمنا	٣٢٤ القصاص هل يكون مورثا
٠٢٨ لولا كتاب من الله سبق لكم الاية في اسارى بدر	٣٢٩ اما احكام الاخرة فاربعة
٠٢٩ وكلا آتينا حكما وعلمنا	٣٣٠ العوارض المكتسبة نوعان من المراء على
٠٣٣ فاضربوا فوق الاعناق وذلك بانهم شاقوا الله ورسوله	نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهة
٠٣٣ انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة	فالجهل والكز والهزل والسفه والخطاء
٠٣٥ واسمعوها برؤسكم وارجلكم	والسر والذى من غيره عليه الاكراه
١٢٤ اذا تدابروا بدين	٣٣١ نكاح المحارم بين الكفار صحيح
١٣٢ فان الله ياتى بالشمس من المشرق	٣٣٢ القسم من الجهل فجهل صاحب الهوى في
١٣٣ قال انا احي واميت	صنعات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل
١٦٩ وآتيناها من كل شئ سبييا فاتبع سبييا	الباغي
١٦٩ لعلى ابلى الاسباب اسباب السموات	٣٣٧ تفصيل قصة على ومعاوية رضى الله عنهما
١٦٩ فليمدد بسبب الى السماء	٣٤٢ القسم الثالث من الجهل فالجهل في موضع
٢٠٣ فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا	الاجتهاد
٢٠٥ فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة	٣٤٦ القسم الرابع الجهل في دار الحرب من
٢٠٥ فان خفتم فرجالا او ركباتا	مسلم لم يهاجر
٢٠٥ وربائكم اللاتي في مجورك	٣٥١ السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر
٢٠٥ فان لم تكونوا دخلتمهن	بطريق محظور
٢٢٧ والذين يرمون المحصنات ثم ياتوا باربعة	٣٥٢ السكر بالبيع والايون
شهداء	النبيذ المثلث ونبيذ الذبيب المطبوع حلال
٢٣٨ واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم	عند ابي حنيفة وابي يوسف رجعها الله تعالى
٢٣٩ وكل انسان الزمناه طائره في عنقه	٣٥٤ عبادات السكران كلها صحيحة كالطلاق
٢٥٥ وابتلوا النباى	والعناق والبيع والشراء والافاير
٣٤٦ ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات	٣٥٤ اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لم تبين
جناح فيما طعموا	منه امر الله استخسانا
٣٥٣ يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم	تفصيل الهزل
سكارى	٣٦٩ القسم الرابع من العوارض المكتسبة هو
٣٦٩ فان آتستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم	السفه
٣٩٨ وقد فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم	٣٧٦ القسم الخامس من العوارض المكتسبة
اليه	هو السفر
٣٩٨ فن اضطر غير باغ ولا عاد	٣٧٨ المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع
٣٩٨ ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل	فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض
	٣٨٠ الفصل السادس هو الخطاء
	٣٨٢ ومن اقسام العوارض المكتسبة الاكراه







